فلسفة الدين

جان غروندان

ترجمة وتعليق
عبد الله المتوكّل



جان غروندان

فلسفة الدين

جان غروندان

فلسفة الدين

نقله إلى العربية
عبد الله المتوكّل

عنوان الكتاب بالفرنسية ومصدره

LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Jean Grondin

éditions: PUF. Collection: que-sais-je?
N° :3839



فلسفة الدين
Falsafat al-Dīn

Author: Jean Grondin
Tr. by: 'Abd Allāh al-Mutawakkil
Pages: 198
Size: 14 X 21 cm
Edition No. & Date: 1/2017
Subject Classification: 201
ISBN: 978-614-8030-62-8

تأليف: جان غروندان
ترجمة: عبد الله المتوكل
عدد الصفحات: 198
قياس الصفحة: 21X14 سم
رقم وتاريخ الطبعة: 1/ 2017م
التصنيف الموضوعي: 201
الترقيم الدولي: 978-614-8030-62-8

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة البكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

مقدّمة
الدين ومعنى الحياة

يقترح الدين الأجوبة الأقوى والأقدم والأكثر تشبّعاً بالاعتقاد عن سؤال معنى الوجود؛ ولهذا السبب لا يمكنه إلا أن يثير اهتمام الفلسفة في بحثها عن الحكمة. ويمثل الإله، بما هو الموضوع الأسمى لجلّ الديانات، أحد أفضل الأجوبة عن السؤال الفلسفي الذي يتوخّى معرفة لماذا هناك وجود ولم يكن هناك عدم؟ مقابل الجواب الذي يسلّم بأنّ الوجود جاء نتيجة المصادفة. وقد ارتبطت بالدين، في أشكاله المتعددة، وبطرق متنوّعة، تجربةٌ في الحياة يُنظر إليها في إطاره باعتبارها مساراً ذا معنى؛ لأنّ هذه الحياة تنتمي إلى كُلٍّ له اتجاه وغاية وأصل. يمكن تحديد هذا الاتجاه وهذا الأصل بوساطة قوى طبيعية أو فوق طبيعية، أو تاريخ يمكن تصنيفه، اليوم، باعتباره أسطورياً، لكن في جميع هذه التصورات تُفهم الحياة باعتبارها صادرةً عن قوّة أعلى، هي موضوع تقديس وعبادة، أو شيء من هذا القبيل. وفي ذلك جواب عن سؤال معنى الوجود، الذي لطالما استهوى الفلسفة، وأزعجها في بعض

الأحيان؛ من أفلاطون (Platon) إلى برغسون (Bergson) وهايدغر (Heidegger) وليفيناس (Levinas).

هناك ثلاثة أنماط من الأجوبة الممكنة عن السؤال الصعب والمحيّر المتعلّق بمعنى الوجود:

1- الأجوبة الدينية أو الروحانية بمعناها الواسع، التي تعترف، بطريقة طبيعية وتلقائية أو مُتعقّلة، بأنّ الوجود مرتبط بقوّة عليا ما (من بين الاشتقاقات القديمة التي اقتُرحت لكلمة الدين هناك (religare) التي تعني الارتباط، ولا يهمّ هنا إن كان هذا الاشتقاق موضع نقاش)، ومن المؤكد أنّ هذه الإجابات هيمنت في تاريخ البشرية في كلّ الثقافات والحقب تقريباً.

2- الأجوبة العلمانية الحديثة العهد، التي لا تقصي، دوماً، افتراض وجود قوّة متعالية ما، لكنّها تراهن أكثر على السعادة الإنسانية. وتوجد منها صيغتان أساسيتان؛ الأولى متشبّعة بالنزعتين الطوباوية والإنسية، والأخرى بمذهب المتعة (hédonisme) والفردانية. يتطلع الجواب الإنسي عن سؤال معنى الوجود إلى تطوير الشرط الإنساني؛ يسعى إلى تقليص الألم ومناهضة الظلم؛ لأنّه يفترض أنّ الحياة الإنسانية تمثّل غاية في ذاتها، وكرامتها جديرة بالدفاع عنها. إنّنا هنا أمام أجوبة تستحقُّ التقدير. تُشكّل، تقريباً، بطريقة معلنة «ديانة» مجتمعاتنا المتقدّمة؛ ديانة الإيمان بالإنسان، لكنّها تفترض الأجوبة الدينية كلّها، وتستعير منها الكثير عندما تتحدّث عن الكرامة الإنسانية أو الظلم؛ بل أيضاً عندما تحلم بمستقبل تنعم فيه الإنسانية بالتحرّر.

أمّا الأجوبة الهيدونية، فتعلن أنّ علينا أن نستمتع بهذه الحياة؛ لأنها الوحيدة المتاحة لنا. من الواضح أنّ الجواب الديني مستبعد هنا؛ فبما أنّه لا وجود لأيّ أفق أسمى أو لأيّ تعالٍ، فيتعين أن نستمتع كليّة بحياتنا. إنّ اللذة أو السعادة الآنية، حسب هذا التصوّر، هي ما ينبغي أن يكون مصدر غبطتنا.

وقد كان القدّيس أوغسطين (Augustin) على صواب عندما أشار إلى أنّ الأمر يتعلق، هنا، أيضاً، بالدين: فأولئك الذين يستبعدون الخيرات الأبدية يقدّسون فعلياً الأشياء المادية، إنّهم ينتظرون منها إدراك السعادة[1]. إذا كان هذا التأويل الأوغسطيني لم يحظَ، دوماً، بالتسليم، فمن المؤكّد أنّه يوجد في هذه الأجوبة شكل من «الدين»؛ أي نوع من العبادة أو الاعتقاد بشيء ما يجعلنا سعداء.

3- هناك، أخيراً، «أجوبةٌ» عن السؤال نفسه ترى أنّ الحياة ليس لها معنى (أو أنّ السؤال مطروح بطريقة سيّئة). لكن، مرّةً أخرى، إذا اعتبرت الحياة من دون معنى، أو عبثية، فلأنّ من يُصدر هذا الحكم يرفض الاعتراف بأنّ لها معنى دينياً أو متعالياً يكون من جهة الواقع ذا مصداقية، وبالإمكان التحقّق منه؛ إنّه جواب متحرّر من الأوهام وواضح في بعض جوانبه؛ لأنّه يدرك حجم ما في هذا الوجود من شرٍّ ومن ألم ليس في متناول الفهم، لكنّه لا يجيب في الحقيقة؛ عن السؤال: لماذا نحيا؟

(1) Augustin, La foi chrétienne, 1.38.69, dans Œuvres, Descelée; La pléiade.

أمّا أولئك الذين يحكمون بأنّ السؤال مطروح بطريقة سيئة، فيتعيّن أن نسألهم كيف ينبغي طرحه؟ من المؤكّد أنّ بالإمكان طرحه بصيغة أخرى، لكنّنا لا نتصوّر وجود إنسان عاقل، أي كائن حي واعٍ بشرط وجوده، لا يطرح، على هذا النحو أو ذاك، أسئلةً عن معنى إقامته القصيرة في الزمن، ولو أنّ هذه الأسئلة يجب أن تبقى مفتوحة (وستبقى كذلك سواء بالنسبة إلى الفلسفة أو الدين). بهذا المعنى قال أوغسطين عن الإنسان، في مستهلّ اعترافاته، إنّه لغز بالنسبة إلى نفسه. وقد انبثقت الفلسفة عن هذا اللغز، دون أن تتجاهل أنّ الدين يسعى، أيضاً، إلى الإجابة عنه.

إنّ مهمّة فلسفة الدين هي أن تأخذ على عاتقها التأمّل في معنى هذا الجواب الذي يقدّمه الدين، والمكانة التي يمكن أن يتبوّأها في الوجود الإنساني الفردي والجماعي. وهكذا، فلسفة الدين تقدّم نفسها باعتبارها تفكيراً في الدين، وفي ماهيته وأسبابه ومبرّراته وجوانبه اللاعقلانية أيضاً، لكنّ المضاف إليه في عبارة «فلسفة الدين» يجعل الفكرة المتضمّنة فيها تحمل معنيين، مثلما هو الأمر في «خشية الأعداء» (metus hostium)؛ إذ تُعبّر في الوقت ذاته عن خشية الأعداء منّا وعن خشيتنا منهم. إنّ مسعى فلسفة الدين، وهي تفكّر في قضايا الدين، ليس فحسب أن تضع مسافة بينها وبين موضوعها، كما هو الأمر في فلسفة الثقافة أو فلسفة الفن أو الحق أو اللغة؛ بل عليها أن تأخذ في الاعتبار المعنى الثاني الوارد في عبارة «فلسفة الدين»، والذي يفيد أنّه ربّما يوجد في الدين ذاته شيء من قبيل الفلسفة؛ أي طريق

للحكمة إذا جاز التعبير، والذي لا يمكن للفلسفة في بحثها الخاص عن الحكمة (وهذا هو معنى كلمة فيلو-صوفيا) أن تستهين به، من حيث إنّ هناك الكثير ممّا يمكنها تعلّمه منها. وبناءً عليه، يمكن أن نتساءل عمّا إذا كان يوجد في الدين، أحياناً، من الحكمة أكثر ممّا يوجد في الفلسفة ذاتها؟



الفصل الأول

الدين والعلم الحديث

إذا كانت الفلسفة لا تجد أدنى صعوبة في الاعتراف بأنّ الدين يُقدّم أجوبةً قويّةً عن معنى الوجود، فهي تعرف، أيضاً، أنّ هذه الأجوبة قد فقدت، اليوم، بداهتها. غير أنّ هذا الحكم يبقى نسبياً؛ ذلك أنّ حقبتنا هي، أيضاً، حقبة انبثاق الديني من جديد في أشكال متعدّدة، على الرغم من التنبؤ الخاطئ الذي سبق أن بشّر بقرب عهد أفوله؛ فهناك الصعود المتنامي للنزعات الأصولية، والترويج الإعلامي للباباوات وللشخصيات الدينية الكبيرة، وتكاثر النِّحَل الروحانية ذات الطابع الانتقائي التركيبي (spiritualités éclectiques)، وعودة الديني في بلدان الغرب (وأيضاً في الصين) التي كانت مطبوعة بهيمنة الإلحاد، واستمرار طرح الأسئلة الدينية الكبرى، وشيوع الاعتقاد في البلدان المتقدّمة (في استطلاع للرأي أجري سنة (2008م) قال (92%) من الأمريكيين إنّهم يعتقدون بوجود الله).

عندما نقول عن الدين إنّه فقد بداهته، فلأنّنا نقيسه على ضوء

معرفة تجريبية وعلمية فرضت نفسها في الأزمنة الحديثة باعتبارها الطريق المفضلة، إن لم تكن الوحيدة، المؤدّية إلى الحقيقة، والتي لا يمكن للدين، الذي تعدُّ أصوله أعرق وأقدم من العلم، إرضاءَ متطلّباتها. يتضمّن الدين عناصر الإيمان والسنّة والطقوس، ويبدو أنّ وجوده تمليه حاجات ذاتية، ويحيل إلى ما لا يمكن البرهنة عليه. وهي عناصر تنسف مصداقيته في نظر العلم الحديث. إنّ الدين، وهو يحافظ على قوته التي تشكّل جزءاً من أسراره، أصبح أكثر فأكثر مسألةً ذات طابع إشكالي في نظر الفلسفة.

إنّ الوعي التاريخي للقرنين الأخيرين، مع ما تضمنه من اندفاعة قوية للنزعة النسبية، قد ساهم، بدرجة كبيرة، في إضفاء هذا الطابع الإشكالي على الدين. لم يسبق من قبل أن حصل لدينا هذا الوعي بكثرة الديانات (تمّ إحصاء ما يربو على (10000) طائفة دينية في الفترة الحالية) وتنوّع أصولها الثقافية والتاريخية. ومن نتائج ذلك إضفاء طابع نسبي على رسالة الدين ذاتها؛ فكيف يمكن، في خضم هذا التنوّع، أن ندافع عن كون ديانة بعينها هي التي تجسّد الطريق المفضلة إلى الخلاص؟ إنّ الديانات التي تقوم بذلك؛ أي تلك التي يدعو تقليدها وسنّتها إلى تأكيد وحدة الوحي الذي تستند عليه وعلى طابعه فوق الطبيعي، تجازف بأن تظهر بمثابة ردود فعل متشنّجة ويائسة إزاء هذه النسبية التاريخية التي يصعُب إنكارها.

منذ مدّة ليست بالبعيدة أصبح هناك حديث كثير عن «التجربة الدينية»، وذلك بفعل التأثير المتصاعد الذي يُمارسه الأنموذج

العلمي. غير أنّ العلم يميل إلى النظر إليها باعتبارها شكلاً ضعيفاً من المعرفة يرتبط بالاعتقاد أو «الرهان»، حسب تعبير باسكال (Pascal). لكنّ الحديث عن الرهان يعني مسبقاً افتراض أنموذج رياضي عزيز على العلم الحديث، أنموذج حساب الاحتمالات، وهو ما كان باسكال يدركه: فبالنظر إلى الحياة الخالدة التي تنتظرنا وقصر مدّة الحياة الدنيا، من الأفضل أن نراهن على الإيمان الذي يمنحنا، في الوقت ذاته، طمأنينة في هذه الحياة، ووعداً بسعادة أبدية في الحياة الأخرى، لا يمكن لأشكال السعادة التي نأملها في هذه الحياة العابرة أن تقارن بها: «هكذا، يقول باسكال، تقوم قضيتنا على قوّة غير محدودة متى كان ما نخاطر به متناهياً [...] وما نتوخّى ربحه غير متناهٍ». واضح أنّ هذا الرهان يندرج ضمنياً في إطار العلم الحديث مع ما يتطلّبه من حساب ومردودية؛ يُؤخذ الدين، هنا، بمثابة «فرضية» (علمية) يتبنّاها بعضهم؛ لأنّها تستجيب لحاجاتهم، بينما يستبعدها آخرون؛ لأنّها لا تستجيب لمعايير العلم، وهكذا أصبح الدين يظهر كمسألة خاصّة أو ذاتية ترتبط بأذواق كلّ فرد أو برهاناته، في حين أضحت المعرفة «الموضوعية» للواقع من اختصاص العلم وحده.

I- النزعة الاسمية للعلم الحديث:

إنّ أفق الفكر الذي فرض ذاته مؤخّراً، والذي يرى في الدين مجرّد بناء ثقافي يُضاف إلى واقعٍ وحده العلم قادر على معرفته، هو أفق النزعة الاسمية التي تقدّم نفسها باعتبارها جواباً عن

السؤال الذي يتوخّى معرفة ما يوجد واقعياً: فأن «يوجد» الكائن، في عُرفها، هو أن يوجد في الواقع وجوداً مادياً ملموساً، وإلا فهو غير موجود؛ أي أن ينبثق واقعياً في المكان، وتشهد على وجوده حواسّنا وتثبته وسائل القياس. فعلى سبيل المثال، هذه الطاولة أو هذا الكتاب يوجدان لأنّني أراهما ماثلين أمامي. هذا التصوّر للوجود، الحديث العهد نسبياً، خاص بالنزعة الاسمية؛ فهي تسلّم بأنّه لا وجود إلا للوقائع الفردية المادية القابلة للإدراك في المكان والزمان. هكذا، تبعاً لهذه النزعة، الطاولات وفاكهة التفاح موجودة، في حين أنّ القارن (licorne)[1] والملائكة أو البابا نويل لا وجود لها؛ هي مجرّد أوهام وتخيلات. أمّا المفاهيم الكليّة، فغير موجودة أيضاً، ما هي إلا أسماء ("nomina"، ومن هنا أتت تسمية هذه النزعة) تصلح للإشارة إلى مجموعة من الكيانات الفردية التي تتميز بخصائص مشتركة، والتي يكون كلّ واحد منها قابلاً للملاحظة في فردانيته بمعزل عن الكيانات الأخرى[2]. إنّنا هنا أمام رؤية واضحة للأشياء أصبحت تحدّد، بطريقة قوية، فكرنا، والتي في الغالب ما ننسى أنّ الأمر معها يتعلق بتصوّر خاص للوجود يمنح الأولوية القصوى في الكائن للوجود الفردي والعرضي.

---

(1) (la licorne) وحش أسطوري ذو قرن واحد، يحضر بصيغ مختلفة في مرويات الأساطير اليونانية والشرق القديم. (المترجم).

(2) Panaccio C., «La question du nominalisme», dans A. Jacob, Encyclopédie philosophique universelle, PUF, t.I, 1989, p. 566.

غير أنّه يوجد تصوّر آخر للوجود أقدم من هذا الذي عبّرت عنه النزعة الاسمية التي تبلورت ببطء ضدّه، وأصبحت تنظر إليه باعتباره غريباً عن عصرنا الذي هيمنت فيه دون منازع. إنّه التصور الذي يفهم الكائن ليس باعتباره وجوداً فردياً؛ بل بما هو تجلٍّ لماهيّة ذات بداهة أولية. وهو ما يبدو لنا مستبعداً؛ لأنّنا تعوّدنا على النظر إلى الماهية باعتبارها تأتي بعد الوجود الفردي، وتُضاف إليه بوساطة عملية التجريد. هذا التصوّر الذي ظهر مع فلاسفة اليونان، ولا سيّما مع أفلاطون، يرى أنّ الفردي لا يملك إلا واقعاً من درجة ثانية؛ فهو ثانٍ بالنسبة إلى البداهة الساطعة للماهية، أو النوع (بما أنّ كلمة (eideos) اليونانية تحيل أيضاً على هذا المفهوم) الذي يمثلها؛ هكذا مثلاً، فكائن بشري ما أو شيء جميل، ليس كلّ واحد منهما إلا تجلياً (زائلاً) لماهية أو نوع. إنّ الماهية كما يُشير إلى ذلك اسمها (esse) تتضمّن الكائن الكامل؛ لأنّه يتمتّع بوجود دائم مقارنةً مع وجود الكائن العرضي.

هذا التصوّر، الذي يبدو اليوم غريباً، قد واكب الفكر الغربي إلى حدود نهاية القرون الوسطى، وقد صدرت الانتقادات الأولى الموجهة إليه من طرف الكتّاب الذين نُعتوا بالاسميين، وعلى رأسهم غيوم أوكهام (G. d'Occam) (نهاية القرن الثالث عشر-1350م). ولعلّ ما يبعث على السخرية أنّ حافزه على هذا النقد كان قبل كلّ شيء لاهوتياً؛ فقد اعتقد أوكهام أنّ قوة الله الواسعة، التي كانت من الموضوعات الأساسية التي اهتمّ بها الوعي اللاهوتي في القرون الوسطى المتأخرة، تبدو غير متلائمة

مع نظام خالد لماهيات يأتي ليحدَّ من هذه القدرة. فإذا كان الله مطلق القوة، فيمكنه في كلّ لحظة زعزعة نظام الماهيات هذا، ويجعل الإنسان قادراً على الطيران، وأشجار الحوامض منتجةً للتفاح. فالماهيات، في نظره، ليست إلا أسماء خاضعة لنقده الهدّام الذي شُبّه بالشفرة (rasoir). وتبعاً لذلك، أصبحت عبارة «شفرة أوكهام» مثلاً مأثوراً يحيل إلى الدور الحاسم الذي لعبه هذا النقد في التمهيد للعصور الحديثة.

هذا التصوّر الاسمي للوجود تعرّض، بدوره، في فترة أوكهام، لعدة انتقادات (من بينها أنّه يبدو غير متلائم مع عقيدة سرّ القربان، حيث تعدُّ مسألة تحوّل الماهيات أساسية)، لكنّه انتهى ببطء وبخطا ثابتة إلى الهيمنة في العصر الحديث، إلى درجة ألغى معها، بصفة تامّة، التصوّر الآخر للوجود ذا الأصول الأفلاطونية. وهكذا لم تعد توجد بالنسبة إلى الحداثة إلا الكيانات الفردية والمادية. ومعرفة هذه الوقائع لا تعني أبداً معرفة الماهيات؛ بل رصد انتظامات أو قوانين في قلب هذه الوقائع الفردية المعتبرة بمثابة وقائع أولية، وقد اخترق هذا التصور كلّ مناحي العلم الحديث. والحالة هذه، ليس من المدهش أن نلفيه مهيمناً في فكر الحداثة «السياسي»، حيث أضحت رِفعة الفرد تفرض ذاتها أكثر فأكثر باعتبارها الواقع الوحيد الأساسي.

تسير هذه النزعة، جنباً إلى جنب، مع الاهتمام الذي يوليه العلم الحديث لما هو مباشر وقابل للملاحظة، والمفاهيم والأفكار التي كانت تهُمّ العلم التقليدي أصبحت موضع شك ودون قيمة؛

بل حتى العلوم الإنسانية التي أصبحت «اجتماعية»، وهي تقتفي أثر هذه السيرورة، هي في حاجة إلى وضعيات فردية قابلة للملاحظة مكانياً؛ لأنّ الأفكار لم تعد بمثابة تجليات للكائن؛ بل وقائع اجتماعية يُعتقد أنّه بالإمكان أن تكون موضوع ملاحظة اختبارية. واضح أنّ العلوم الإنسانية تستنسخ، هنا، تصوّراً للكائن مأخوذاً عن علوم الواقع الفيزيائي (الذي أصبح يُختزل إليه كلّ كائن).

هكذا يتضح أنّ هذه النزعة مخرّبة للدين ولإمكانية فهمه فهماً سليماً. ولعلّه من باب تحصيل الحاصل القول: إنّ الوقائع الدينية (وجود الإلهي على سبيل المثال) تتخذ طابعاً إشكالياً في إطار النزعة الاسمية؛ هل يوجد الله في الواقع وجوداً مباشراً وملموساً على نمط وجود تفاحة أو نملة؟ وبما أنّ الجواب بالنفي، فالله غير موجود بالنسبة إلى تيارات الحداثة المطبوعة بهذه النزعة، أو لا يوجد إلا في توهّمات الخرافة.

إنّ التصوّر الذي كان ينظر إلى الكائن باعتباره تجلّياً للماهية، ومهما بدا اليوم غريباً، لم تكن تعترضه مثل هذه الصعوبات؛ لأنّ الوجود الفردي في منظوره عرضي وتابع لوجود أسمى منه، ومن ثمّ وجود الإلهي لم يكن يطرح في حدّ ذاته أيّ مشكل، باعتباره وجوداً أوّليّاً. أمّا بالنسبة إلى الإيمان، فلم يكن مسألة مرتبطة بالاختيار الشخصي للفرد بقدر ما كان يعني معانقة المرء لبداهة الماهيّة الإلهية، واستشعار ما يغمره من حضور وسخاء إلهيين. وهذا الإيمان، بما هو هبة إلهية، لا علاقة له بذلك الذي يأتي نتيجة الاختيار الشخصي.

لا يمكن لفلسفة الدين أن تتجاهل هذا الأفق الاسمي للعلم الحديث، الذي يجعل من الدين مسألة جدّ إشكالية، لكنّها تعرف، أيضاً، أنّ الدين أقدم من العلم (وأنّه، بنظرته إلى العالم كـ «كسموس محكم التنظيم»، قد ساهم في ظهوره عند اليونان)، وأنّه منذئذٍ مارس تعليمه باستقلال عنه، كما أنّها تعرف أنّ الأشكال الدينية القديمة مازالت تتمتّع بحيويتها في عصر العلم، في حين نجد أشكالاً أخرى من المعرفة ومن التجربة أو الإيمان، التي تُوصف بأنّها قبل علمية، قد اختفت في هذا العصر؛ ربما ما زالت موجودة هنا أو هنالك، لكنّ بعض الممارسات، مثل علم التنجيم أو السيمياء، قد اختفت تقريباً. لطالما اعتقدت الحداثة، وربما لاتزال تعتقد، أنّ المصير نفسه ينتظر الدين، غير أنّ هذا لم يحصل؛ فالدين ما زال يشكّل أحد الأبعاد الحيوية والقوية للوجود الإنساني. إنّها لمدهشة هذه الحيوية التي يتمتّع بها الدين في العالم المعاصر، حيث نجد أنّ كبار الزعماء الأخلاقيين، مثل غاندي (Ghandi) والبابا بولس الثاني (Jean Paul II)، مروراً بمارتن لوثر كينغ (Martin Luther King)، وأوليي فييزل (Elie Wiesel)، وأوسكار روميرو (Oscar Romero)، والدالاي لاما (Dalaï-lama)، والأم تيريزا (Mère Teresa)، والقس بيار (L'abbé Pierre)، هم في الغالب شخصيات دينية مُلهِمة. إلى ماذا تعود قوة الدين هذه، التي ما تفتأ أحداث الساعة تؤكدها؟ أقلّ ما يمكن قوله: إنّ هذه القوة تشهد على تجربة في الحياة تتجاوز الإطار الضيق للنزعة الاسمية.

سنتناول فيما يأتي سؤالاً يتضمّن، اليوم، في ثناياه فلسفة الدين كلّها.

II- هل تجاوز العلم الحديث الدين؟

من الواضح أنّ العلم قوّض العديد من التصوّرات الدينية للعالم؛ فالعالم لم يخلق في ستة أيام (بل في جزء صغير من الثانية)، والإنسان العاقل ينحدر من القرد القريب منه وراثياً، وجاليلي (Galilée) كان على صواب. وممّا لا جدال فيه أنّ نزعة العالم الحديث اللاأدرية، إن لم تكن معها نزعته الإلحادية، مطبوعةٌ بالتصوّر العلمي للعالم الذي لا يمثّل الدين، في منظوره، إلا شكلاً من الخرافة من المفيد للإنسانية تجاوزه.

ومع ذلك، ممّا لا شكّ فيه أنّ الديانات حافظت على وجودها في العالم الحديث «على الرغم من كلّ شيء». باسم العلم الحديث كان الفلاسفة قد نعوا الدين، وعدّوه مهجوراً ووهمياً؛ بل خطيراً، وهو الحكم الذي مازال بعض الكتّاب يردّدونه من حين إلى آخر. لكلّ واحد الحرية في أن يرى في الدين مجرّد بقايا سذاجة خرافية، لكنّ استمرار الديني وثباته هو أمر واقع، والإيديولوجيات التي أرادت أن تحلّ محله، ومن بينها الماركسية، هي التي شاخت بطريقة سيّئة. وقد كان هيغل (Hegel)[1] على صواب عندما قال: إنّ على المرء التفكير ملياً إذا رام معارضة سلطة الدين بسلطته؛ لأنّه يواجه سلطة معترفاً بها كونياً.

---

(1) Hegel G.W.F., Leçons sur la philosophie de la religion; P.U.F, 1996, p. 145.

يمكن أن نستحضر شهادة العلماء أنفسهم، الذين يزعم هذا الخطاب المناهض للدين الحديثَ باسمهم. لن نثير هنا إلا حالة ألبير أينشتاين (Einstein)؛ لأنّه، من جهة، ذائع الصيت، ومن جهة أخرى يُمثل أحد العقول العظيمة في تاريخ البشرية. وقد زكته مجلة التايمز مؤخّراً باعتباره الشخصية الأكثر تأثيراً في القرن العشرين؛ بل في الألفيتين السابقتين؛ فقد قال في نصٍّ شهير وواضح، لكنّه غير معروف: «أؤكد أنّ الشعور الديني الكوني هو الحافز الأقوى والأنبل للبحث العلمي»[1]. إنّه نصٌّ محيّر وغير منتظر في رأي بعضهم، لكنّه لم يصدر عن آخر من التحق بكوكبة العلماء، ولا عن الكائن الأتقى في العالم (كان أينشتاين يهودياً، قليل الاهتمام بممارسة الشعائر الدينية؛ بل لا يمارسها إطلاقاً). وقد شرح فيما بعد معنى هذا الشعور الديني الكوني قائلاً: «إذا كان فيّ شيء ممّا يمكن تسميته بـ "الديني"، فسيكون هو إعجابي اللامحدود ببنيات الكون التي يكشف عنها العلم قدر المستطاع».

هذا الاقتناع بوجود «عقل أسمى ينكشف في عالم التجربة» يعبّر، بالنسبة إليه، عن «فكرة الله». في كتابه (**كيف أرى العالم**) (1934م) لم يتردّد في التأكيد «أنّ العلم بدون الدين أعرج، وأنّ الدين بدون علم أعمى». لكنّ إله أينشتاين (Einstein) ليس بالإله الذي يهتمُّ كثيراً بمصير البشر: «أعتقد بإله سبينوزا الذي ينكشف في النظام المتناغم لما يوجد، وليس في إله ينشغل بمصير وأفعال

---

(1) Einstein A., Comment je vois le monde, Flammarion,1979, p. 19.

الكائنات البشرية» (البرقية الموجّهة إلى الحاخام غولدشتاين (Goldstein) سنة 1929م). ويشرح ذلك، في الكتاب السابق، كما يأتي: «لا أستطيع تخيّل إله يجازي ويُعاقب مخلوقاته. ولا يمكنني توهّم إله ينظم حياته انطلاقاً من تجربتي الخاصة. ولا أريد ولا أستطيع تصوّر كائن يستمرّ في الحياة بعد موت جسده. وإذا ترعرعت مثل هذه الأفكار في عقل ما، فسأحكم عليه بالضعف والجبن والأنانية البلهاء».

تكمن أهمية هذه الشهادة في التذكير بأنّه من غير الصحيح القول: إنّ الدين قد اندحر على يد العلم الحديث (على الرغم من أنّ أينشتاين انتقد ضعف وسذاجة جلّ المعتقدات الدينية). يمكن، أيضاً، التذكير بأنّ الذي صاغ فرضية «البيغ بانغ» كان راهباً كاثوليكياً هو جورج لوميتر (Georges Lemaitre)، وإن كان قد أعطاها اسماً آخر. وقد رفض الفلكي فريد هويل (Fred Hoyle) (1915-2001م) الفكرة التي تُسلّم بأنّ الكون هو في تمدّدٍ متنامٍ منذ انبجاسه المفاجئ نتيجة انفجار عظيم، واعتبرها مدعاةً للسخرية. وقد انتهى هذا التعبير، الذي أُطلق في البداية بغرض التهكّم[1] على هذه الفرضية، إلى نيل قبول المجموعة العلمية.

(1) فريد هول (Fred Hoyle) هو أول من أطلق على هذا النموذج الكوسمولوجي اسم "بيغ بانغ" بغرض السخرية، في أحد برامج الـ «بي بي سي» الإذاعية. وقد نُشر نصّ مداخلته سنة 1950. انظر مادة Big Bang في موسوعة ويكيبيديا الحرة. (المترجم).

لن ندخل هنا في جدال مع أفكار أينشتاين أو لوميتر؛ بل نستخلص منها أنّ العديد من خيرة العلماء لا يستبعدون كلّ منظور ديني، لكن من المهمّ التأكيد أنّهم لم يقوموا بذلك بصفتهم علماء؛ أي بالاستناد إلى نتائج بحث ملزمة. فعندما تحدث أينشتاين عن الشعور الديني الكوني قام بذلك باعتباره فيلسوفاً، ومارس، من ثمّ، فلسفة الدين وليس العلم. غير أنّه من اللازم، أيضاً، النظر في ما يقوم به العديد من العلماء الأكثر تأثّراً بالنزعة الاسمية، الذين يعتقدون أنّ العلم قد رمى في سلة المهملات أشكال الدين كلّها، باعتبارها نوعاً من الخرافة. فليس هناك اختلاف كبير، في نظرهم، بين السيونتولوجيا (la scientologie)[1] والإسلام والمسيحية؛ ففي جميع هذه الديانات والنِّحل يتعلق الأمر بتصوّراتٍ خاطئة حول الواقع، تفرض ذاتها عن طريق استغلال سذاجة الناس.

---

(1) السيونتولوجيا أو السيانتولوجيا scientologie أو "كنيسة السيانتولوجيا" هي تنظيم يدخل في إطار ما سُمّي "بالحركات الدينية الجديدة"، ظهرت في أمريكا على يد L. Ron Hubbard سنة 1953م، والذي تشكل كتاباته التي تعتمد منهج اليقظة الروحية والتطوير الذاتي للشخصية، المرجع الأساسي لأتباع هذه الكنيسة في الولايات المتحدة والعديد من الدول الأوربية. وتستند على مجموعة من المعتقدات والممارسات التي تراها متلائمة مع طبيعة الإنسان ومكانته داخل العالم وقادرة على الرقي بالإنسان نحو عالم أفضل. وعلى الرغم من الانتقادات العديدة التي وُجّهت إلى العديد من معتقداتها وممارساتها ومحاكمة بعض زعمائها بتهم النصب والاحتيال، فقد اعترفت بها مجموعة من الدول قانونياً، ومنحتها صفة الديانة أو الطائفة الدينية. (المترجم).

هنا أيضاً، يتجاوز العالِم مجال كفاءاته المتمثّلة في اكتساب معارف قابلة للبرهنة بطريقة منهجية في حقل معرفي معيّن. هناك دروس ثمينة يمكن لفلسفة الدين أن تأخذها عن العلماء الملاحدة أو المؤمنين واللاأدريين، لكن عليها أن تذكرهم بأنّ النتائج الميتافيزيقية التي يستخلصونها من اكتشافاتهم العلمية، متباهين بوضعيتهم كعلماء، لا ترتبط بالعلم؛ بل بحقل فلسفة الدين الذي سنقوم بالتقديم له في الفصل القادم.



الفصل الثاني
مجالات اهتمام فلسفة الدين

ما ذكّرنا به من مجادلات بين العلم والدين في الفصل السابق يثبت، إذا كان الأمر يحتاج إلى إثبات، أنّ الدين يشكّل اليوم موضوع أقوى الأهواء، ممّا يشهد، على الأقل، على حيويته، بما أنّ الأمر يتعلق بأسئلة يدرك جميع البشر رهاناتها.

من المؤكّد أنّ الدين مكان تلتقي فيه كلّ المفارقات. فإذا كان غالباً ما يتهم باعتباره شكلاً من الاستلاب، فإنّه كثيراً ما يُعاش ويُقدّم كوعد بالتحرّر. وفي نظر بعضهم هو مجرّد أوهام، بينما يمثّل بالنسبة إلى الآخرين المؤكّد والأهم وأعزّ ما يُطلب. وفي الوقت الذي يرى فيه بعضهم مصدر كلّ الصراعات والحروب، التي تتمّ باسم ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة، يحتفي آخرون بما يحمل من رسالة تنشد السلم والأخوّة والحب، وهي الرسالة التي توجد ضمنياً في أساس مجتمعاتنا الديمقراطية. كما يتردّد، بدافع الرغبة في التميز عن الآخرين، أنّه يتوجّب حصر الدين في الدائرة الشخصية والخاصّة، غير أنّه نادراً ما طُرحت هذه المسألة للنقاش

في الساحة العمومية. من الواضح أنّ عملية الفصل بين الكنيسة والدولة لم تكن ضرورية إلا بفعل نوع من العلاقة القديمة القائمة بينهما[1]، التي لم يُتمكن من إدراكها. وفلسفة الدين هي التي يقع على عاتقها الكشف عن هذه العلاقة وإبرازها بوضوح.

يمكن لفلسفة الدين أن تتخذ تعاريف ومعاني متعددة. وتبعاً لمعناها الجوهري الذي نتبنّاه هنا، هي تفكير في الحدث الديني، في دلالته وعلله، دون تجاهل المعنى المزدوج الذي تحمله عبارة «فلسفة الدين»؛ حيث إذا تركنا جانباً المعنى الأولي الاصطلاحي الذي يكون فيه الدين موضوعاً للتفكير الفلسفي، فإنّنا نقرأ فيها معنى ثانياً يعترف للدين بشكل من الفلسفة، أو بفلسفة ثاوية في الدين؛ أي بشكل من العقلانية، وبطريق يقود نحو الحكمة. وبناءً عليه، فلسفة الدين تهتمّ بالأسئلة الدينية الكبرى (معنى العبادة والله والإيمان والكنيسة والتعليمات الأخلاقية...)، وبكلّ ما أمكن للفلاسفة قوله حول هذه القضايا. إنّنا هنا أمام حقل شاسع؛ لأنّ كلّ الفلاسفة، منذ العصور القديمة إلى يومنا هذا، لهم أشياء مهمّة يُدلون بها حول الدين، ومن ثمّ، إنّ حقل فلسفة الدين يلتقي، تقريباً، مع الفلسفة ذاتها.

---

(1) يقصد الكاتب قول ما يلي: إنّنا نركز كثيراً، في الغالب، على عملية الفصل بين الكنيسة والدولة، ولا ننتبه إلى طبيعة العلاقة القائمة بينهما، أي نقط التقاطع بينهما؛ إذ أنّ كلّ كنيسة أو دين يسعى عادة إلى اكتساب نوع من التعبير العمومي وتكوين جماعة من الأتباع تشكل قوة اجتماعية، بينما تطالب الدولة بفرض سلطتها وشرعنتها، بإضفاء طابع من القداسة عليها شبيه بالقداسة الدينية، بل مستلهم منها.(المترجم).

لحسن الحظ يمكن أن تُفهم فلسفة الدين بمعنى دقيق جدّاً:
1- يمكنها أن تركّز اهتمامها على سؤال محصور جداً (مثل سؤال ماهية الدين، أو الله، أو الخلود، وإن كانت هذه موضوعات ضخمة)؛ 2- وأن تُفهم بوصفها تحليلاً أو كشفاً وتوضيحاً للأسس «الفلسفية» للدين بصفة عامة (يقول كولاكوفسكي (Kolakowski)[1]: «ما يُسمّيه التقليد الأنجلوساكسوني فلسفة الدين يُغطي، بصفة عامّة، المجال المعروف منذ القرون الوسطى باسم اللاهوت الطبيعي؛ أي الفحص العقلاني للقضايا اللاهوتية دون الإحالة إلى سلطة الوحي» (وهذا ما يُسلّم به هيغل أيضاً)[2]، أو لدين معيّن (وهكذا توجد فلسفة للدين اليهودي أو للإسلام أو للبوذية)؛ 3- أو أن تؤخذ، أيضاً، باعتبارها تهتمّ بكلّ الديانات وجميع أشكال الديني، بما في ذلك أشكال التدين المعاصرة، التي ظهرت بدرجات متفاوتة ضدّ الديانات الرسمية، معبّرةً عن تبرّمها منها باسم «روحانية»، تزعم أنّها الأكثر أصالة.

أن تهتمّ فلسفة الدين بكلّ الديانات فهذا مسعى مبالغ فيه وغير ممكن، فقد ذكرنا، سابقاً،أنّه تمّ إحصاء نحو(10000) طائفة دينية في الفترة الحالية، والتي تملك، دون شك، سمات مشتركة، ولكنّ فلسفة الدين التي تروم الإلمام بظواهر جدّ مختلفة، من قبيل الطقوس الجنائزية في العصر الحجري الأخير،

---

(1) Kolakowski L., Philosophie de la religion, 10-18, 1985, p. 16.

(2) Hegel G.W.F., Leçons sur la philosophie de la religion; P.U.F, 1996, p. 3.

أو ميثولوجيا الحضارة الأزتيكية، أو الهندوسية (التي هي ذاتها منقسمة إلى نحل وملل متعددة) أو «الحركات الدينية الجديدة»، ستبقى في دائرة السطحي والمبتذل.

ومن جهة أخرى، فلسفة الدين التي تختصّ بديانة معيّنة سيكون مجالها محصوراً جدّاً؛ لأنّه لا أحد، اليوم، بإمكانه أن يتغاضى عن تعدّد الديني. ومع ذلك، جلُّ الفلاسفة الذين انكبّوا على مقاربة الدين قد فضلوا ديناً معيّناً موضوعاً لدرسهم، هو في الأغلب دين آبائهم، لجهلهم بالديانات الأخرى. فلم يكن بإمكان أفلاطون (Platon) وأرسطو (Aristote) أن يفترضا إلا آلهة تقليدهما الديني، ولم يكن بإمكان أوغسطين (Augustin) أن يبلور إلا «عقيدة مسيحية»، في حين أنّ فلاسفة آخرين مثل ابن ميمون (Maïmonide) وابن رشد (Averroès) حاولا التوفيق بين الفلسفة ودينهما (اليهودية والإسلام). من الصعب ممارسة فلسفة الدين دون افتراض أنّ الأمر يتعلّق بفلسفة معيّنة في الدين، والتي لن تتلاءم إلا مع شكل من أشكال الديني الكثيرة.

يجب الاعتراف بأنّ هذا الأمر يبقى بطريقة صامتة صحيحاً، وإن ادّعت فلسفة الدين أنّها لا تختصُّ بدين بعينه، وأعلنت تمسّكها بالموضوعية التامّة. وبعبارة صريحة: إنّ المسيحية قد طبعت بميسمها، بدرجة كبيرة، الفلسفة والتفكير في الدين، ومازالت تؤثّر في أنماط التفكير في الدين، سواء تمّ الاعتراف بذلك أم لم يتمّ. وممّا لاشكّ فيه أنّها هي ذاتها قد تبلورت بالاستناد على أسس يهودية ويونانية، وبإدماج عناصر من الديانات

التي نعتتها بالوثنية. ويمكن أن نتحدث هنا، بمعنى يدّعي أكبر قدر ممكن من الحياد، عن نفوذ وهيمنة المسيحية على تصوّر الديني.

إنّ الدين حسب هذا التمثل ذي الطابع المسيحي المضمر: 1- يرتبط أوّلاً بالإيمان الشخصي؛ 2- تُرصّعه ميتافيزيقا معيّنة، ويعتقد في وجود إله واحد، متعالٍ وخالد؛ 3- تتمخّض عنه عبادة محدّدة؛ 4- ويملي مبادئ أخلاقية (مثل الوصايا العشر وموعظة الجبل ولاهوت قضايا الضمير)؛ 5- ويتجسّد في مؤسسة شبه سياسية هي «الكنيسة»، لها تراتب إكليروسي وقساوسة وحاخامات وكهنة وقائد؛ 6- ويتحدّد من خلال عقائد أو بنود للإيمان، يُفترض فيها، أخيراً، 7- أنّها مستلهَمة من نصوص مقدسة صادرة عن وحي ينقلها ويُعرّف بها، ويدافع عنها تقليده.

من السهل البرهنة على عدم وجود هذه الخصائص في كلّ الديانات، غير أنّ ذلك لا يمنع مَنْ يهتمّ بهذه الأنماط الأخرى من الديني أن يبحث فيها، تلقائياً، عن وجود شكل من الاعتقاد، وتصوّر معيّن للإلهي، وطقوس وتراتبية وعقائد وكتب قد تكون، بدرجة ما، «مقدّسة» (وافتراض وجود هذه الكتب يبقى ملتبساً عندما يتعلّق الأمر بعقائد يستند بقاؤها وتلقينها على النقل الشفاهي وعلى الذاكرة والتقليد، وهو حال أغلب أنماط الدين التي لم تعرف النصوص الدينية أو لم تفضلها). تعلمنا الدراسة الاختبارية للديانات أنّ بعض الأديان لا تعرف، في الحقيقة، مفهوم الاعتقاد، وأخرى تجهل فكرة إله متعالٍ أو واحد، وبعضها الآخر لا يتضمّن تراتبية أو عقيدة أو نصّاً مقدّساً ولا تعاليم

أخلاقية ملزمة. ومع ذلك، يبقى هذا التصوّر المسيحي للدين ذا نفوذ وتأثير قويين، ويدفعنا إلى البحث، شئنا أم أبينا، في «المعتقدات» الأخرى (وكلمة «معتقدات» هنا ليست بريئة) عن معادِلاتٍ «معطاة فيها سلفاً»، لِما عوّدتنا المسيحية على العثور عليه في الدين. وهو حكم يسري على هذا التصوّر حتى في الفترات الحرجة التي حوربت فيها المسيحية بشراسة (سيحظى هذا الدين بالتقدير بتعِلّات؛ منها على سبيل المثال: أنّه لا يتضمن أخلاقاً متصلّبة ولا عقائد أو تراتبية). وبما أنّ هذه الهيمنة التي تُمارسها المسيحية على تصوّر الديني هي واقع تاريخي فلا ينبغي أن نحاربها، بأي ثمن، بتنمية مشاعر مناهضة للمسيحية، هي من جهة أخرى منتشرة بما يكفي؛ بل ينبغي أن يتمّ التصدي لها في إطار فلسفة الدين. وباستحضار الشواهد الملموسة نجد أنّه منذ فُرضت المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية هيمنت على التفكير الفلسفي في الدين، والذين أفلتوا من قبضة هذه السطوة هم الفلاسفة المسلمون، أمثال: الفارابي (Al-Farabi)، وابن سينا (Avicenne)، وابن رشد (Averroès)، بالإضافة إلى ابن ميمون اليهودي (Maïmonide)، وكذلك الفلاسفة الذين انفتحوا على الديانات الشرقية منذ عصر الأنوار، وإن كان دافعهم إلى ذلك، في الأغلب، هو الرغبة في التحرّر من نفوذ البراديم المسيحي.

ومع ذلك، بإمكان فلسفة الدين أن ترسم حدود هذه الهيمنة بانطلاقها ممّا قاله فلاسفة اليونان عن الظاهرة الدينية. لا شكّ في

أنّ تأويل فلسفة الدين اليونانية يبقى خاضعاً لأفق التصوّر المسيحي، دون الوعي بذلك دوماً، لكنّ ما قاله اليونانيون في هذا الباب لا علاقة له بهذا الأفق. غير أنّ هناك سبباً آخر يحثنا على الانطلاق من الفلسفة اليونانية؛ فإذا لم يكن بإمكان أيّ كان أن يقول لنا، بالضبط، متى ظهر الحدث الديني لأول مرّة -على افتراض أنّ وجوده مطبوع بالوحدة- فمن المؤكد أنّ الفلسفة قد نشأت في العالم اليوناني، وإن كان ذلك، أحياناً، موضوع اعتراض. غير أنّ «الميثولوجيا» وُجدت قبل الفلسفة، وجعلت ظهورها أمراً ممكناً بافتراضها أنّ نظام العالم تحميه آلهة حكيمة وعطوفة. إنّ الفكرة التي تنظر إلى العالم على أنّه خاضع لنظام وكوسموس، يتعيّن على سلوك الإنسان التلاؤم معه، كان الدين سبّاقاً لرسم ملامحها الأولى، وهي الفكرة التي تسعى الفلسفة إلى تعليلها.

هكذا، فالتفكير الفلسفي في الدين هو نوع من الاعتراف له بدين وبمصدر النشأة؛ لأنّ ظهور الدين قبل الفلسفة قد جعل بحثها عن الحكمة والعقلانية والسعادة أمراً ممكناً. لكن قبل التطرق للتصوّر الفلسفي اليوناني للدين ينبغي التعرّف على ماهية الدين وكونيته؛ لأنّ السؤال الفلسفي الأساسي في فلسفة الدين هو ما يتوخّى فهم ماهيته.

* * *

الفصل الثالث

ماهية الدين
عبادة قائمة على الاعتقاد

يمكن أن نقول عن الدين ما قاله أفلوطين (Plotin) وأوغسطين (Augustin) عن مفهوم الزمان: إذا لم يسألنا أحد ما هو الزمان؟ فإنّنا نعرف بماذا يتعلق الأمر، لكن بمجرد طرحه لهذا السؤال بطريقة مباشرة، فإنّنا لا نعرف ما هو. إنّ الدين يمكن أن يُحدَّد بطرق متعددة وبنقيضها في الآن نفسه. في الأغلب يُقال إنّ الأمر يتعلق بـِ «نسق من الاعتقادات بشيء مُتعالٍ»، لكن من السهل أن نجد ديانات لا تتضمّن أيّ نسق وأيّ تعالٍ، ولا تتعرّف على ذاتها بوضوح في الاعتقاد.

تتخذ الظاهرة الدينية أشكالاً مختلفة، إلى درجة أنّ الباحثين في العلوم الاجتماعية التي تتناول الديانات يتخلّون، في الأغلب، عن محاولة تعريفها. صحيح أنّ المناخ الفكري لعصرنا المطبوع بالنزعة الاسمية يشمئزُّ من كلّ خطاب ينصبّ على ماهية

الأشياء، كما لو أنّ الأمر يتعلق بشتيمة؛ ففي هذا الإطار الفكري يُنظر إلى الماهية باعتبارها مرادفةً للفكرة بمعناها الأفلاطوني، من حيث هي لازمانية وخالدة. من بين ما تعلمنا إيّاه دراسة الأديان أنّ الدين يتلاءم، بصعوبة، مع شيء يكون متطابقاً وهو هو في كلّ الحضارات. لا شكّ في أنّ ذلك ممكن، لكن شريطةَ أن نتحدّث عن أشكال متعدّدة للديني بصيغة المفرد، والذي يتعيّن عليه أن يتطابق مع شيء ما؛ لذلك نجد أنّ سؤال ماهية الدين، الذي هو بمنأى عن البحث عن فكرة قبلية، يتوخّى الإجابة عن سؤال أوّلي: عن ماذا نتحدث عندما يتعلق الأمر بالدين؟ ما الذي يبقى هو هو في الظاهرة الدينية، على الرغم ممّا يطرأ عليها من تغيرات؟ فإذا لم يكن هناك شيء مشترك في هذه الظاهرة، فإنّ كلمة دين تفقد معناها؛ وإذا فقد هذا الشيء طابعه الملغز فإنّ الفلسفة لن تهتم به.

يمكن لفلسفة الدين أن تجد فيه سؤالها الأساسي: إنّها تنصبّ، قبل كل شيء، على ماهية الدين لمعرفة ما هو وماهي عناصره وأسبابه. ولا تهتمّ، بطريقة مباشرة، بنسبة ممارسته داخل مجتمع ما (كما تقوم بذلك سوسيولوجيا الدين)، ولا بشكل محدّد من الاعتقاد ذي طابع وضعي ومذهبي (كما هو شأن اللاهوت)، ولا بأشكال الديني المتنوّعة (التي هي من اختصاص الأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن)، ولا بالأهمية الثقافية أو السياسية للدين داخل حضارتنا (التي هي موضوع اهتمام فلسفة الثقافة)؛ بل بما هو أساسي في الدين؛ أي ماهيته.

I- المقاربتان الماهوية والوظيفية:

نميّز بصفة عامة بين مقاربتين للدين هما الوظيفية والماهوية، لكنّهما لا تستبعدان بعضهما بعضاً.

ترى المقاربة الوظيفية أنّ الدين يوجد لأنّه يؤدّي وظيفة، هي تقريباً بدهيّة بالنسبة إلى من يمارسه، وواضحة بالنسبة إلى من يدرسها من الخارج. ومقاربتها للدين خصبة، وبصفة عامة ذات منحى جينيالوجي وسببي؛ يُفسَّر الدين انطلاقاً من شيء ما، أو حسب العبارة المأثورة، ذات النبرة النقدية، «ليس [الدين] شيئاً آخر غير...». لا يؤخذ الدين، هنا، بوصفه ظاهرةً مستقلّةً وأوّليةً؛ بل يُردّ إلى شيء آخر، وحده العقل قادر على تفسيره والكشف عنه.

لا يوجد جواب واحد عن سؤال لماذا الدين، أو ما هي وظيفته؛ بل هناك أجوبة متعددة. سنقدّم فيما يأتي نظرة عامة حول هذه التفسيرات الوظيفية، التي تحتوي كلها على نواة للحقيقة:

1- كان الدين، قبل ظهور العلم، يفيد في تفسير الظواهر الطبيعية، ومن هنا نفهم لجوءه إلى القوى السحرية والشيطانية. يُنظر إلى الدين، بهذا المعنى، بوصفه شبه معرفة وشكلاً من الإحيائية فقد صلاحيته منذ مجيء العلم الحديث. وُجد هذا التأويل الوظيفي للدين منذ القديم عند أبيقور (Épicure) ولوكريسيوس (Lucrèce)، لكنّ أوغست كونت (Auguste comte) هو الذي أشهره بتمييزه بين المرحلة الدينية (البدائية) والمرحلة الوضعية (العلمية) في تاريخ الإنسانية. ويبقى هذا

التصور حاضراً بقوة في المخيال الشعبي الذي يعتقد، تلقائياً، أنّ العلم حلّ محلّ الدين (وقد رأينا في الفصل الأول أنّ هناك اختلافاً بين آراء العلماء حول هذه المسألة).

2- هناك تفسير آخر يرى في الدين محاولة أخرى لتفسير الإلزام الأخلاقي؛ يجب على المرء أن يتصرّف أخلاقياً؛ لأنّ الأمر يتعلّق بأمر إلهي. فالدين، إذاً، يقترح تبريراً عمودياً للأخلاق رابطاً إيّاها بالثواب والعقاب؛ فالذي يسلك وفق مبادئ الأخلاق الدينية مثلاً، يقوم بذلك لأنّه يأمل إدراك السعادة الموعودة في الحياة القادمة. تُفسّر الظاهرة الدينية، هنا، انطلاقاً من شعور أخلاقي، يؤخذ باعتباره أكثر أوّلية وأصالة من الدين ذاته. إنّ بعض المفكرين، أمثال روسو (Rousseau) وكانط (Kant)، لا يستهدفون الحطّ من قيمة الدين عندما يقولون: إنّ بالإمكان النظر إلى الأوامر الأخلاقية كما لو كانت أوامر إلهية، لكنّ أصلها يبقى أخلاقياً خالصاً. وهذا الخاتم الإلهي يأتي عندهم ليمنح هذه الأوامر بُعد الرجاء، وإن كان إلى حدّ ما بمثابة فائض قيمة يُضاف إلى الأخلاق.

3- في الاتجاه نفسه تقريباً، غالباً ما يتمّ رصد محاولة لتوظيف الدين في تبرير أو تفسير نظام اجتماعي أو سياسي معين، أو تبرير للدور الذي يؤديه داخله الحكّام (الفراعنة والملوك) أو القساوسة أو طبقة اجتماعية مغلقة. إنّه نوع من فلسفة الدين؛ ذلك الذي نعثر عليه سواء في مخطوطات ماركس (Marx) الشاب، أو في (**جينيالوجيا الأخلاق**) لنيتشه (Nietzsche) (1887م)، أو في

(الرسالة اللاهوتية السياسية) لسبينوزا (Spinoza)؛ فالدين الذي يُنظر إليه باعتباره أفيون الشعوب يُختزل هنا إلى ظاهرة سوسيولوجية أوسياسية أو إيديولوجية، تؤخذ باعتبارها أوَّلية.

4- واقتفاء بفكرتي الإسقاط (projection) والوهم (illusion)، تنظر القراءات الأكثر تشبّعاً بالتحليل النفسي إلى الدين بوصفه ظاهرة تحويل (transfert) (حيث يؤدي الله دور الأب الذي يتعيّن عليه حماية الطفل من لا يقين الوجود، مع التسليم بأنّ كلّ واحد منا يبقى طفلاً على الدوام) هي في نظر فرويد (Freud) (1927م) نتاج لعُصاب جماعي ونرجسي بعض الشيء. إنّ الدين الذي ابتكره أجدادنا، الذين كانوا أكثر أُميّةً وبؤساً منّا، لمواجهة قوة الطبيعة الهائلة والساحقة ومداراة عجزهم إزاءها، يظهر في هذه القراءات كتصعيدٍ (sublimation) وكبتٍ؛ أو بعبارة أخرى كوهمٍ، بإمكان العلم اليوم الكشف عنه، وعلاج الإنسانية من هذا العصاب.

5- هناك شكل أخير من التفسير الوظيفي يحظى، في الأغلب، بالتسليم، وفرويد يفترضه: إنّه يحكم بأنّ الدين ينشأ، قبل كلّ شيء، عن الخوف من الموت الذي لا يستطيع الوعي الإنساني تحمّله؛ ومن ثمّ عن العمى الذي يصيب الإنسان أمام محدودية وجوده وإزاء العدم الذي يمثّله الموت. ويفترض هذا التفسير، لكي ينتشر ويفرض ذاته، أفق النزعة الفردانية الحديثة، والأهمية التي تمنحها لحياة وبقاء الشخص الإنساني. والحال، أنّه ليس من المؤكّد تطبيقه على جميع أشكال الدين؛ فبعض أشكال

البوذيّة تمجد اختفاء الفرد في إطار هدوء النيرفانا (nervana)، كما أنّ الأشكال القديمة من اليهودية وديانات أخرى غيرها لا يبدو أنّها تعرف فكرة حياة أخرى بعد الموت.

II- الطابع العريق للدين:

تتضمن كلّ التفسيرات الوظيفية مساهمات مهمّة من شأنها أن تُفيد فلسفة الدين؛ من ذا الذي بإمكانه نفي وجود قدر من العزاء والإسقاط في الدين، وأنّه يُقدّم، أحياناً، «تفسيرات» واهية للأشياء، أو أنّه في الأغلب ما يكون انعكاساً إيديولوجياً يخدم مصالح طبقة اجتماعية معيّنة؟ نعثر هنا على عناصر نقد للدين (وإن كانت جميع المنظورات الوظيفية ليست بالضرورة ذات منزع نقدي)، تدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ بإمكان الدين ذاته أن يتملّكها ويأخذها في الاعتبار؛ بل أوْلى بفلسفة الدين أن تسلك المسلك نفسه، إن هي رامت فهم موضوعها بطريقة أفضل.

لا ينبغي نسيان أنّ نقد الدين قد شكّل على الدوام جزءاً من التجربة الدينية ذاتها، وهذا جليٌّ بصفة خاصّة في سلالة الديانات الكتابية، حيث تتأسّس كلّ واحدة منها على نقد تلك التي سبقتها؛ فالديانة اليهودية شجبت عبادة المصريين للأوثان، وأيضاً بعض العبادات اليهودية المنحرفة عن تعاليم موسى (العجل الذهبي وكلّ الصور المحرّمة التي ادّعت تمثيل الربّ المتعالي)، ومن جهته، يدين العهد الجديد ما في اليهودية من طغيان للجانب التشريعي. كما ينتقد الإسلام، بدوره، ما في المسيحية من ضلال، مثل عقيدة الثالوث، وفكرة أن يكون لله ولد. أمّا

البروتستانتية، فقد انتقدت الكاثوليكية في نسختها المتحجّرة، وهي أيضاً عرفت عدة إصلاحات. فليس هناك ما هو أكثر تشبّعاً بالروح الدينية أكثر من النقد الذي يوجهه الدين لبعض جوانبه. يصدق هذا أيضاً على الانتقادات الجذرية للدين؛ إذ لا تقوم بذلك إلا لأنّ لديها تصوراً صارماً ومحدّداً للخلاص المسموح للإنسان أن يأمله. يمكن لفلسفة الدين أن تستلهم من هذا النقد درساً مهماً؛ لا يمكن أن ننتقد الدين إلا لأنّ لدينا شيئاً نقترحه؛ أي، بمعنى ما، ديناً أفضل.

من الجائز أيضاً أن نتساءل ما إذا كان الدين لا يصلح، حقاً، إلّا لتفسير الأشياء وأداء وظيفة ما؛ من الممكن أن توجد أيضاً في هذا التساؤل بدرجة ما رؤية علمية للأشياء. تفترض التأويلات الوظيفية بالفعل أنّ كلّ إبداع ثقافي ينبغي أن يتلاءم مع وظيفة محدّدة. إذا لم يكن هذا الافتراض صحيحاً، فلأنّه يوجد في الدين بُعدٌ يدخل في إطار «ما هو موجود سلفاً على الدوام» (toujours déjà là). يوجد بالفعل في كلّ الديانات، تقريباً، تقليد مُخَلّد، وعملية التخليد هذه في الغالب ما تتمّ بطريقة غير واعية؛ يعبّر الدين عن ذاته من خلال عادات موروثة عن الأسلاف، وطقوس ومرويات تُستعاد تلقائياً، ومن ثمّ هو ليس، بالضرورة، ابتكاراً حصل فجأة ذات يوم على يد عقول ذكية بغرض توظيفه لتبرير سلطتها أو استغلال سذاجة رعيّتها. لا شكّ في أنّ مثل هذا التوظيف قد وقع في بعض الحالات؛ إذ وُجد مشعوذون ومشايخ أو فقهاء دين هم، في الواقع، نصّابون حقيقيون (وهي ظاهرة لا

تنحصر فحسب في المجال الديني وحده). لكن، وبصفة عامّة، إنّ نصيب التقليد والذاكرة والعادات «الموجودة سلفاً على الدوام»، والذي يحصل بطريقة عريقة في القدم، يبرهن على قوته في تاريخ الأديان. والحالة هذه، الفرد لا يجد نفسه هنا في وضعية من يختار بحرّية ما يلائمه أو يستجيب لحاجاته؛ بل يندمج في عبادة موروثة، وهو ما يمكن تسميته بـ«الماضي السابق» لكلّ دين عن الوعي.

هل كلّ الديانات انبثقت، فحسب، بدافع الحاجة إلى الاعتقاد؟ إذا كان من المسموح الشك في هذا الافتراض، فلأنّ الديانات وُجدت قبل أن يظهر السؤال الذي يتخذ صيغة لماذا؟ ومن ثمّ قبل أن يُطرح سؤال لماذا الدين؟ ومن دون شك، قبل أن تُحدّد وتُعْرف دلالة الاعتقاد بوضوح. إنّ معنى الأسبقية العريقة للدين هو ما يُشكّل جزءاً من واقع يُتوارث ويندمج في تقليد الذاكرة. لا ريبَ أنّ الناس كانوا على الدوام «سُذّجاً»، ولا يزالون كذلك، لكن هل يرتبط الدين، فحسب، بهذه السذاجة؟ يعرف الجميع أنّ اليهودية ترتبط بالانتماء إلى سلالة دينية وتقليد أكثر من ارتباطها بالإيمان (وهو ما يشكّل في تاريخ الديانات القاعدة أكثر من الاستثناء). إنّ نصيب التقليد، هنا، أهمّ من نصيب الإيمان، وفكرة السذاجة لا معنى لها.

يتبين لنا بصفة خاصّة أنّ التأويلات الوظيفية تلتقي مع التأويلات الماهوية؛ فأن نقول عن الدين: إنّه ليس إلا هذا الشيء أو ذاك، معناه أنّنا نتحدث عن ماهيته وجوهره، والذي نزعم أنّنا

نكشف عنه بصفة نهائية. لا أحد، إذاً، يُفلت من المقاربة الماهوية ومن التفكير في ما يُكوّن خاصية الدين مهما تعدّدت وتنوّعت أشكاله.

III- قطبا الدين:

هناك بُعدان يبدوان أساسيين ونوعيين في الدين؛ العبادة والاعتقاد.

غير أنّ التسليم بذلك ليس بدهيّاً؛ لأنّهما مظهران يعترض المتخصّصون، أحياناً، على قيمتهما؛ ومن الواضح أنّ بُعد العبادة، في الأغلب، يبدو للمحدثين ثانوياً (يرى روسو وكانط أنّ العبادة الحقيقية هي عبادة القلب). إنّ الحداثة تربط طوعاً العبادة والطقوس بممارسات، إلى حدٍّ ما، سحرية، يتعيّن على الدين الحقيقي التخلّي عنها. وتفضّل، بالأحرى، ربط الدين بمفهوم الاعتقاد، وهي تَأخذ الكلمتين باعتبارهما، تقريباً، مترادفتين؛ يوجد من الديانات قدر ما يوجد من المعتقدات. فالدين، إذاً، في عرفها، يرتبط بالاعتقاد أكثر من ارتباطه بالعبادة التي يُنظر إليها كنتيجة للاعتقاد (الذين يعتقدون بموسى أو المسيح أو محمد يتبعون العبادات التي وضعها هؤلاء أو أتباعهم).

غير أنّ هذا الإلحاح على أولوية الاعتقاد قد ظهر متأخّراً في تاريخ الأديان. غالباً ما يُذكّر المتخصّصون بكون الديانات العريقة في القدم لم تعرف بُعد الاعتقاد هذا، مثلما هو حال الديانات اليونانية والرومانية، كما يلحّ على ذلك ب. جيزيل (P. Gisel):
«في العصر اليوناني - الروماني القديم، لم يكن هناك مكان

لمسألة الاعتقاد؛ فالدين فيها ينشأ عن علاقة مع الكوسموس وعن فعل حكمة وتدبير مرتبط بالشرط الإنساني. فقد كانت المرويات والأساطير المختلفة، التي يردّدها الشعراء، تتحدث عن هذه العلاقة أو ترسم مشهدها، وتحكي قصة العالم بطرق مختلفة، ولا تتضمن شيئاً من شأنه أن يكون موضوع اعتقاد. [...] كان الدين القديم، بالأساس، في علاقته بالكوسموس ذا طابع طقوسي، حيث هناك طقوس يتعيّن إنجازها مصحوبة بالأسطورة. ويجب أن يتمّ ذلك في مكان مخصّص لها، من طرف كلّ واحد، سواء كان أجنبياً أو عابر سبيل، وإلّا حلَّ به الطاعون، أو أيّ كارثة طبيعية أخرى. هناك، إذاً، طقس يجب القيام به دون التزام اعتقادي أو انكفاء على الذات»[1].

إنّ جيزيل (Gisel) على حق في تذكيره بأنّ الدين القديم كان ذا طابع طقوسي ومدني. يوجد في كلّ الديانات، تقريباً، عدد من الممارسات وأشكال من العبادة تواكب الطقوس الكبرى للعبور والميلاد والدخول في الجماعة والزواج والطقوس الجنائزية، وأيضاً الدورات الطبيعية (مثل تحديد اللحظتين اللتين تنحرف فيهما الشمس عن مدارها وتبتعد عن الأرض، فنكون أمام أطول يوم في السنة في فصل الصيف وأقصر يوم في فصل الشتاء (solstice)، ومثل اكتمال البدر... إلخ). تؤدي هذه الشعائر عدداً من المهام المختلفة جداً، من قبيل الاحتفاء بذكرى معيّنة والتهدئة وعودة السلام وتقوية وحدة وشعور الجماعة الدينية،

(1) Gisel P., Qu’est-ce que une religion? Vrin, 2007, p. 54-55.

والتي في الغالب ما تقترن بقرابين حيوانية وبشرية في بعض الأحيان. وهذه الطقوس، التي تشرف عليها سلطات دينية وعرافون وكهنة وقُرّاء الطالع، تؤدّي وظيفة يمكن نعتها بالاسترضائية (propitiatoire)؛ هدفها جعل الآلهة أو قوى الطبيعة رحيمة عطوفة، وتؤدّي القرابين «التكفيرية» التي تتوسّل بكبش الفداء[1] وظيفة مشابهة.

إنّ الروحانيات الحديثة، ولو أنّها لا تقصي كلّ شكل من العبادة، تنظر مع ذلك إلى الدين باعتباره اقتناعاً شخصياً (حيث نلمس هنا تأثير المسيحية وتركيزها على الإيمان). فالدين، وقد تمّ ربطه بالالتزام، يصبح، إذاً، أكثر فأكثر مسألة خاصة. يقول جون لوك (John Locke)، في كتابه (**رسالة في التسامح**) (1689م) (Lettre sur la tolérance)، عن الدين: إنّه مسألة داخلية؛ «كلّ حياة وقوة الدين الحقيقي تكمن في الاقتناع التام والداخلي للروح، والإيمان ليس إيماناً بدون اعتقاد»، وهذه فكرة مبتذلة بالنسبة إلينا، ولكنّها، دون شك، ما كانت لتعني شيئاً بالنسبة إلى مفكّر يوناني أو كاهن من حضارة الإنكا (un prêtre quechua).

إذا أمكن القول: إنّ الديانات القديمة كانت متمركزة أكثر حول الطقوس، فإنّ الأشكال الحديثة تلحّ أكثر على الاعتقاد، مقتفيةً بذلك أثر المسيحية، وبما أنّ فكرة العبادة قديمة، يمكن أن ننطلق منها ونعترف لها ببعد أساسي. لا شكّ في أنّها أصبحت

(1) (Lévitique 16: 22.) المقصود هو التوراة، الكتاب الثالث، 22 : 16.

بالنسبة إلينا غريبة شيئاً ما، لكنّها تستمرّ في الوجود بطريقة مهمّة في فكرة عبادة النفس (culte d'âme) التي حافظت عليها ديانات الاعتقاد؛ بل عمّقتها أيضاً. يأتي مفهوم العبادة من فعل (colere) الذي يعني حرث. وبمعناه الفلاحي نحرث أرضاً لجعلها خصبةً مثمرةً، وفي حالة العبادة الدينية نمارسها لتهيّئ نيل رضا الآلهة. تتضمن كلّ عبادة، إذاً، وإن بطريقة لا واعية، عبادة للذات بالقياس إلى أنّ الإنسان العاقل (l'homo sapiens) الذي ينخرط في طقس ما يفعل ذلك في إطار حضور نوع من الوعي؛ إذ يعرف ويشعر (sapiens!) أنّ الأمر يتعلق بعبادة لها معنى. بهذا المعنى، يمكن أن نقول عن الدين إنّه عبادة قائمة على الاعتقاد، هي في الأغلب مشتركة بين جماعة ما.

يمكن أن نتحدث هنا عن قطبين، هما العبادة والاعتقاد، لكي نشير إلى أنّ الديني يمكن أن يميل أكثر نحو أحدهما؛ فالديانات العريقة، بطبيعة الحال، أكثر طقوسية، بينما الديانات الحديثة الواعية بكونها ديانات تسلك باعتبارها معتقدات، لكنّ القطب الواحد منهما لا يتمّ من دون الآخر؛ مثلما يتضمن اعتقاد ما التزاماً ونوعاً من الاشتغال على الذات، يتضمن أيضاً شكلاً من العبادة أو الممارسة، التي يمكن أن تنحصر في صلاة صامتة، أو في قراءة، أو رؤية معيّنة للحياة، وكذلك فإنّ العبادة التي لا تنظر بالضرورة إلى نفسها بوصفها اعتقاداً، تتضمّن بمعنى ما توجّهاً معيّناً في الوجود؛ لا يُنجز الطقس إلا لأنّ صاحبه يشعر به -ومن ثمّ يعتقد به- كشيء له معنى.

IV- الدين تجربة في الحياة ذات معنى تُعبّر عنه الرموز:

يتضمّن الدين، بما هو عبادة تنطوي على الاعتقاد، بُعداً رمزياً. تنجز العبادة أفعالاً وطقوساً تتجاوز دلالتها الحركات التي تستلزمها الشعائر والطقوس؛ يُضحّى بكبش لجعل الآلهة عطوفة رحيمة، ويُعَمَّد الشخص بالماء لتطهيره من خطاياه.

تنحدر كلمة رمز من الفعل اليوناني (sumbalein) الذي يعني «الوقوع معاً» (tomber ensemble)؛ يُعبّر عن اندماج بين ما يُعطى وبين ما يدلّ عليه الشيء المعطى (الماء والتطهير). إنّ العالم الديني، إذاً، عالم رمزي يريد قول شيء له معنى. وهذه الحمولة الرمزية أو الدّالة هي، بهذه الطريقة أو تلك، حاضرة في ذهن من ينخرط في طقس ديني. إذا كان المرء يُشارك في حفل أو موكب ديني فلأنّه يشعر (sapiens) أنّ له معنى. ها هنا يتدخّل بُعد الاعتقاد، حتى وإن كان الاعتراف بوجوده قليلاً أو غائباً كما تزعم طقوس الثقافات القديمة؛ إذ لا يمكن إنجاز طقس ما إلا لأنّنا نعتقد به، وبمعناه الذي يمنح لعالمنا معنى. فالدين، إذاً، في ماهيته عبادة قائمة على الاعتقاد؛ يتجلى فيه، بهذه الدرجة أو تلك، بُعد العبادة أو الاعتقاد عبادةً رمزيةً تعترف لعالمنا ومن ثمّ لوجودنا بمعنى.

تنظر النزعة الاسمية إلى الوظيفة الرمزية بوصفها نشاطاً يبنيه الفكر، ومجرد إسقاط صادر عن العقل، يُضاف إلى تجربة عالم هو قبل كلّ شيء مادي. يُذكّرنا الدين بأنّ هذا ليس صحيحاً؛ لأنّ العالم يطفح مسبقاً برموز تحيل إلى ما وراء ما هو معطى بطريقة

مباشرة؛ فالسحابة الكبيرة تُعلن قُرب قدوم العاصفة (أو غضب الإله...)، والوجه الشاحب يُخبر عن إصابة صاحبه بمرض، والرائحة الطيبة تسمح بتخمين أنّ الأمر يتعلق بطعام شهي أو بشريك مهم. فالواقع، إذاً، دالٌّ، والمعنى ليس ابتكاراً خالصاً للعقل.

مثلما بيّن ذلك بطريقة جيدة بول ريكور (P. Ricoeur)؛ ففي الواقع ذاته، حيث يُنجز الإنسان تجربة المعنى ومن ثمّ تجربة المقدس: «يقرأ الإنسان المقدّس، قبل كل شيء، على صفحة العالم، على عناصره أو مظاهره، على السماء والشمس والقمر؛ [...] إذاً، فالشمس والقمر والمياه؛ أي الوقائع الكونية، هي التي تشكّل رموزاً».

إنّ الدين، الذي في الأغلب لا نفكر فيه على هذا النحو، هو تعبير عن هذا البعد الرمزي للواقع والحياة؛ فالواقع هو أكثر ممّا يتيح فهمه للوهلة الأولى، إنّ له معنى. والتعبير الموضّح لهذا المعنى في العبادات والمعتقدات هو الدين، وهذا التعبير فيه ما هو كوني.

V- كونية الدين:

1- تفيد كونيّة الدين، في المقام الأول، أنّ الديانات توجد في كلّ مكان، وتقريباً في كلّ الحضارات والأزمنة؛ بل إنّ هيغل قال عن الدين إنّه يشكّل بالنسبة إلى الإنسان والحضارات الخاصية الأهم والأثمن؛ لأنّ الدين كما تشهد على ذلك، في الأغلب، الأعمال الفنيّة للإنسان والحضارات، أو ما نعدّه اليوم

بوصفه أعمالهما الفنية، هو مجال تحققهما الأسمى ومصدر سعادتهما العظمى. وهذا ما جعله يقول عنه إنّه بالنسبة إلى الحياة بمثابة «يوم احتفال بالإله» (le dimanche de la vie)، وأفضل ما في الحياة المتأمّلة في ذاتها. وبالفعل، فالدين هو ما نحتفظ به ونقدّره أكثر في الثقافات القديمة والأجنبية.

2- تذكّرنا كونيّة الدين بالتنوّع اللامحدود للعبادات والديانات. ولها فضل جعلنا نحتاط من تلك التصوّرات للدين، التي تختزله بتسرّع وسهولة في شكل خاص من الدين، هو الدين الحقيقي في عرفها، كما هو الأمر بالنسبة إلى الأصولية الإسلامية أو الجانسينية الكاثوليكية (jansénisme catholique). هل يصحّ القول: إنّ كلّ الديانات لها موقف عدائي من الحياة الحسيّة ومن المرأة، وإنّها منذورة للسقوط في استلاب مرتبط بتعالٍ ميتافيزيقي؟ تُذكّرنا كونية الدين بأنّ هذا بعيد عن الصواب؛ إذ توجد ديانات تقدّس وقائع طبيعية لا شيء فيها ميتافيزيقي كالشمس والحيوانات، وبعضها لا يتحدّث مطلقاً عن الإله أو عن إله متعالٍ، وأخرى مرتبطة أكثر بإثنيات، لكن بإمكان الفيلسوف أن يدرك في الديانات كلها وجود عبادة قائمة على الاعتقاد تعبر عنها رموز تعترف بكون عالمنا حاملاً لمعنى.

3- تؤكد كونية الدين، بهذا، أنّه لا وجود لإنسان في الحقيقة دون شكل من الدين؛ أي دون توجّه أساسي ينير طريق وجوده، والذي يسمّيه بعضهم الروحانية أو رؤية للعالم أو فلسفة في الحياة. يمكن أن نستحضر هنا عبارة أوغسطين التي تقول: إنّ كلّ

إنسان هو سؤال بالنسبة إلى ذاته، أو تلك التي سطّرها هايدغر، والتي ترى أنّ الإنسان هو الكائن الذي يتعلّق الأمر في كينونته بهذه الكينونة ذاتها. يُعبّر هذا الهاجس عن قلق إزاء معنى الوجود، وهو ما تسعى الديانات للتعبير عنه، كما أنّ أيّة رؤية غير دينية للعالم تبحث بطريقتها عن مثل هذا المعنى.

4- تؤكّد كونية الدين، أخيراً، فكرة أنّ الدين يقترح خلاصاً يقدّم نفسه، مبدئياً، بوصفه كونياً. يوجد الدين والطوبى التي تحرّكه في أصل تصوّرنا للكونية ذاته. من المؤكّد أنّ كونية حقوق الإنسان ذات صلة وثيقة بكونية الخلاص التي أعلن عنها القديس بولس (Saint Paul) في رسالته إلى أهل غلاطية (28 ،3) (Épître aux Galates).

لذلك، نهاية الدين لا يمكن إعلانها إلا إذا كنّا نعتقد بشيء آخر. لكن بماذا؟ إنّ أولئك الذين يريدون تجاوز مرحلة الدين هم من يتعيّن عليهم الإجابة عن هذا السؤال، ومع ذلك سيكون من الصعب عليهم أن يقوموا بذلك دون استعارات كثيرة من الخطاب الديني.



الفصل الرابع

العالم اليوناني

I- الـــ «دين» اليوناني:

غالباً ما يُطرح تساؤل حول ما إذا كان الدين ظاهرة يونانية، وإذا كنا نشكُّ في ذلك؛ لأنّه تعترضنا صعوبة إيجاد نظير مكافئ في اللغة اليونانية لكلمة (religio) اللاتينية، وإن وجدت نظائر لها، فليس لها المعنى نفسه. لليونانيين مفهوم للتقوى (eusebeia)، تحدّث عنه أفلاطون في محاورتي أوطيفرون (Euthyphron) والقوانين (Les Lois)، لا يفيد معنى النفس التقيّة بقدر ما يعني الالتزام بتطبيق الطقوس والصلوات التي تستلزمها العبادة المرعية في المدينة. عندما اتهم سقراط بإنكار آلهة المدينة أجاب بأنّه كان دوماً حريصاً على احترام وتبجيل شعائر المدينة.

إذا كان اليوناني لا يعرف كلمة الدين، فإنّه يتحدث طوعاً عن «أشياء مقدّسة» بصيغة الجمع المحايد، الذي لا يدلّ على المذكر أو المؤنث ((ta hiera)؛ والمفرد (to hieron **محاورة أوطيفرون**،

4e) يُشير في الأغلب إلى أضحية القربان)، أو عن «أشياء إلهية» (ta theia) أو عن أشياء ترتبط بالتقوى (osion). تحيل هذه الأشياء الدينية إلى عالم الآلهة، التي كان وجودها بالنسبة إلى اليونانيين بدهياً؛ لأنّ الطبيعة في تصوّرهم وفي أساطيرهم كانت ملأى بهم. إنّ تجربة الإلهي (theos) تجربة قوّة عليا؛ والآلهة، في الأغلب، ما كان يطلق عليها هوميروس (Homère) اسم الـ«متفوقين» (kreittones)، وهي غير مرئية، بل يمكن التعرّف عليها من خلال مفعولاتها؛ «ما يجعل من قوةٍ ما إِلهاً، هو كون سلطانها ذا "مفعولات" كثيرة، تبدو لنا في غاية التباين والتنافر، لكنّ اليوناني كان يجمع بينها؛ لأنّه كان يرى فيها التعبير عن القوة نفسها التي تمارس نفوذها وتأثيرها على مجالات مختلفة جدّاً. فإذا كانت الصاعقة والجبال هي لِزيوس (Zeus)، فلأنّ الإله يتجلّى في مجمل الكون من خلال كلّ ما يحمل علامة علو سامٍ وتفوّق»[1].

يمتدُّ هذا التفوّق الإلهي ليشتمل على وقائع ليست مادية؛ بل نفسية أو أخلاقية أو مؤسساتية. فالانفعال الذي يغمرنا أو يفارقنا هو من فعل إله، مثل الشجاعة والهدوء والغضب، بل والمكر أيضاً. إنّ الإله أبولون (Apollon)، في الإلياذة، هو الذي نفخ الشجاعة في نفس هيكتور (Hector) أثناء معركته مع آخيل (Achille)، الذي كان مدعوماً من طرف الآلهة أثينا (Athéna) ابنة

(1) Vernant, J.-P., Mythe et religion en Grèce ancienne, Le Seuil, 1990, p. 13.

زيوس؛ عندئذٍ تساءلت الآلهة عمّا إذا كان ينبغي إنقاذ هيكتور الشجاع، فتدخّلت أثينا، فمال ميزان زيوس لصالح آخيل، وعندما أدرك هيكتور أنّ إلهه تخلى عنه، قبل بمصيره وانهار.

لا يتمحور التفكير اليوناني في الإلهي حول الذات المؤمنة؛ بل حول القوة الإلهية التي تحكم العالم، وتحكم أيضاً قوى القدر والحياة والنمو. وكما قال و. ف. أوتو (W. F. Otto) في كتابه (**آلهة اليونان**) (1929م) (Les Dieux de la Grèce): ترى النظرة اليونانية العالم كإله والإله كعالم، لكنّ الأمر لا يتعلق مع ذلك بدين في الطبيعة؛ «فالصاعقة والعاصفة والجبال الشاهقة ليست هي زيوس؛ بل هي لِزيوس»[1]. إنّ الإله هو تعبير عن قوة عُليا لا يعرف عنها الإنسان إلا القليل. هذا الفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر أساسي، ويبقى كذلك بالنسبة إلى فلسفة الدين اليونانية؛ فالآلهة هي كائنات خالدة وسعيدة، بينما البشر هم كائنات فانية خاضعة للموت، مخلوقات بائسة تذبل بعد تفتح قصير الأمد (**الإلياذة**، 464، 21).

هذه الرؤية الإلهية للعالم نقلتها مرويات تشكل غنى الميثولوجيا الإغريقية، التي لا توجد على صيغة واحدة مقنّنة. أشهرها مرويات هوميروس، وأكثرها نسقية مرويات هوزيود (Hésiode) الذي بيّن في قصيدة أنساب الآلهة (théogonie) كيف أنّ إمبراطورية الآلهة الأولمبية التي يحكمها زيوس قد فرضت

(1) Vernant, J.-P., Mythe et religion en Grèce ancienne, Le Seuil, 1990, p. 13.

ذاتها بعد معركة الجبابرة (titans) ضدّ آلهة الأرض القديمة. فالعالم، إذاً، انتقل من السديم (chaos) إلى النظام الأولمبي، الذي أنشأه زيوس الذي ظهر متأخراً، لكنّه مع ذلك هو «أبو الآلهة والبشر» في نظر هوزيود.

إنّ آلهة الأولمب، زيوس وذرّيته، هي التي شكلت قبل كلّ شيء موضوع العبادة في اليونان الكلاسيكية، لكنّ عبادة آلهة أخرى قديمة أرضية وتحت أرضية استمرّت في الوجود؛ فكلّ مدينة لها آلهتها الرسمية التي تخصّها بعبادة خاصّة (الآلهة أثينا ترعى أثينا وإسبارطة، بينما يحمي أبولون أهل طروادة).

هذا التصوّر اليوناني لـ «التقوى» يلتقي في بعض سماته مع عبادات أخرى في العصر القديم، لها أساطيرها وأنساب آلهتها ونظرة مشابهة إلى ما تتمتّع به الآلهة من قوة هائلة، لكنّه مَهّد للفلسفة، من خلال خاصيتين على الأقل:

1- إنّ الآلهة، ولا سيّما آلهة الأولمب، مسؤولة عن نظام الطبيعة، وأيضاً عن نظامي النفس والمدينة؛ ومن ثمّ يُنظر إلى الواقع كشيء منظم و«عقلاني»؛ لأنّه محكوم من طرف الآلهة. والفلسفة اليونانية انبثقت عن هذا الاعتراف بكوسموس يحكمه العقل، لكنّها عبّرت عنه وفق منطقها الخاص، وإن وظّفت أحياناً في ذلك عناصر من الموروث الميثولوجي.

2- ستحافظ الفلسفة على هذا الفصل بين عالم الآلهة وعالم البشر؛ إذا كانت آلهة اليونان خالدة، دائمة الجمال دون عمر، وحكيمة، فإنّ البشر خاضعون للموت ولا يكونون حكماء إلا

عندما يمتثلون لإرادة الآلهة. يوجد هنا اختلاف، يمكن نعته بالميتافيزيقي، بين العالم الإلهي الذي يُحدَّد بدوامه وحكمته والعالم الإنساني الذي يُنظر إليه بوصفه متحولاً وخاضعاً للآراء المتغيرة. هذا الفصل يشتمل، في الوقت ذاته، على الوجود والمعرفة؛ هناك من جهة الثبات والدوام والمعرفة، ومن جهة أخرى التغير وتبدّل الآراء.

II- فلاسفة ما قبل سقراط والدين:

كان الشعراء؛ أمثال: بيندار (Pindare)، وكُتّاب التراجيديا (أسخيلوس (Eschyle)، وسوفوكليس (Sophocle)، وأوريبيدوس (Euripide))، يُذكّرون باستمرار بالهوّة التي تفصل بين الخالدين والفانين، والفرق الأساسي بينهما يكمن في القوة؛ فالآلهة تتمتّع بالخلود والسعادة، وتدبّر كلّ شيء تبعاً لإرادتها، بينما سعادة البشر إنْ أمكنها أن تتحقق فلا تدوم. وإذا توافر بعض البشر، بفضل ذكائهم ومجدهم وطبيعة نفوسهم، على سمات لها نوع من الشبه بسمات الآلهة، فلأنّ أحد الآلهة يساعدهم، ولا يلومون إلا أنفسهم إذا سَوّلت لهم معارضة قرارات الآلهة.

لم يكن «الفلاسفة» الأوائل يميزون دوماً رؤيتهم للعالم عن رؤية هذا الميراث الأسطوري له، لكنهم كانوا يستخلصون منه، قبل كلّ شيء، دروساً في الحكمة. وإنّ طاليس (Thalès)، الذي قال عنه أرسطو: إنّه كان أول الفلاسفة لأنّه حاول تفسير كلّ الأشياء انطلاقاً من مبدأ، قد أكّد أنّ العالم مملوء بالآلهة (وهو ما احتفى به أفلاطون في كتاب (**القوانين**)).

وقد حاول هيراقليطس (Héraclite) الملقّب بـ «الغامض» التفكير في اللوغوس؛ أي في «الواحد» الذي يوجد على الدوام، لكنّه أكّد أنّ الناس يعجزون عن فهم معنى هذه الكلمة عند سماعها، كما لو أنّهم يسمعونها لأول مرّة. ولمَّا كان الصراع هو أصل الأشياء كلها، فقد منح لبعضهم الشكل الإنساني ولبعضهم الآخر الشكل الإلهي، مع العلم أنّ الآلهة تتميز بالفهم والإنسان محروم منه (**الشذرتان**: 53-78). فالإنسان، إذاً، بالنسبة إلى الآلهة بمثابة الطفل الصغير، مثلما هو الطفل بالنسبة إلى الإنسان الراشد. وإذا كانت الأشياء كلها بالنسبة إلى الإله جميلة وحسنة وعادلة، فقد ابتكر البشر فكرة أنّ بعض الأشياء غير عادلة وأخرى عادلة (**الشذرتان**: 79-102).

افترض بارمينيدس (Parménide) هذا التمييز بين الآلهة والبشر، لكنّه فضّل التعبير عن حكمته على لسان إلهة، وهي الآليّة نفسها التي وظّفها في بعض الأحيان أفلاطون بعده؛ عندما استعان في التعبير عن آرائه بالأساطير أو بوحي صادر عن إلهة ما. في قصيدته، التي صيغت في نَظم موزون على منوال أسلوب هوميروس وهوزيود وهيراقليطس، يتعلّق الأمر ببطل يترك نفسه تنقاد محمولة فوق عربة على الطريق الإلهي الشهير، تجرّها أفراس حكيمة وتسوقها عذارى هاديات، أرشدنه إلى حيث تقيم الآلهة ديكي (Diké) (العدالة، بنت (thémis) و(Zeus)، شقيقة أثينا (Athéna) التي تحتفظ بباب مفتوح على السماء، وقد سمحت له بالدخول ليُستقبل من طرف إلهة أخرى كشفت له عن

«كلّ الأشياء»، وقد تلقّى الحقيقة بقلب غير مضطرب، عكس ما يصيب صدور الكائنات الفانية من ارتباك أمامها، فتضِلّ وتتبع ما ينبغي تجنبه؛ أي طريق الظنّ والآراء. هذا الكشف عن الحقيقة يتعلّق بمذهب في الوجود، يقول عن الوجود إنّه موجود وعن اللاوجود إنّه غير موجود. وما دام أنّه لا يمكن أن يكون هناك انتقال من الوجود إلى اللاوجود، فإنّ الصيرورة والحركة لا يمكن التفكير فيهما؛ إذاً هما غير موجودتين. لا شكّ في أنّ الكائنات الفانية البائسة تعتقد في وجود الصيرورة، لكنّ ذلك يأتي نتيجة انخداعها بالمظاهر والكلمات التي ينبغي الحيطة منها.

يتبين لنا من مذهب بارمينيدس، وكذلك من تفكير هيراقليطس في اللوغوس، أنّ الفلاسفة كان بإمكانهم تملّك تقليدهم الديني بحريّة كبيرة. ومن جهة أخرى، فقد انتقد بعض الفلاسفة الأوائل، طوعاً، ما يهيمن في هذا التقليد من نزعة إضفاء الصفات الإنسانية على الآلهة (anthropomorphisme). وقد أخذ زينوفان (Xénophane) على الشعراء كونهم نسبوا إلى الآلهة خصائص إنسانية. «لو أنّ البقر والخيل والأسود كانت لها أيادٍ تستطيع أن ترسم بها وتصنع آثاراً فنيّة كالبشر، لرسمت أبدان الآلهة على صورة أبدان أنواعها المتعددة، ولجعلت الخيل الآلهة في هيئة الخيل، وعلى نموذج هيئتها ستنقشها البقر»؛ «إنّه إله واحد، وهو أعظم الآلهة والبشر جميعاً، ولا يشبه في هيئته أو عقله أيّ واحد من البشر». إنّ نقد هذه النزعة التشبيهية يبقى قاسماً مشتركاً بين جُلّ الفلاسفة، لكن يجب الانتباه إلى أنّه يتم باسم مبدأ يصدر هو

الآخر عن الدين اليوناني؛ مبدأ التعالي الجذري لعالم الآلهة بالنسبة إلى عالم البشر.

سيذهب السفسطائيون بعيداً في هذا النقد، وبروتاغوراس (Protagoras) صاحب كتاب مفقود بعنوان (في الآلهة) (Sur les Dieux)، يقول عنه المؤرخون، أحياناً، إنّه كان يُنكر وجود الآلهة، لكنّه يقول عن ذاته بتواضع إنّه يقف من هذا الموضوع موقف المتشكّك، إذ يؤكد أنّه ليس بإمكاننا معرفة ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة؛ لأنّ أشياء كثيرة تحول دون ذلك، من بينها عدم قابليتها للرؤية وقصر الحياة الإنسانية. يتعلق الأمر هنا باعتراف بالتواضع أكثر ممّا يتعلق بتصريح بالإلحاد، والذي يبقى نادراً في صفوف المفكّرين اليونانيين، إن لم يكن منعدماً.

III- أفلاطون: دين يتحوّل إلى ميتافيزيقا:

إنّ الآلهة مسؤولة عن النظام وعن الجمال والفضيلة، لكنّها أيضاً متعالية، ما دامت تقيم في الأولمب. إنّ مُثل (idées) أفلاطون الشهيرة ستُعوِّض، إلى حد ما، آلهة الميثولوجيا، وهو الأمر الذي لا يتمّ التذكير به دوماً. ومثلما هو الأمر في الميثولوجيا، فالمُثل ستُعَرف باعتبارها صور (eidos) الأشياء وجانبها الثابت. ستتأسس حكمة أفلاطون الجديدة على هذا الثبات في مظهر الأشياء، والذي يمكن إدراكه بالفكر؛ أي بهذا العنصر الإلهي في الإنسان. وستُدعَّم هذه الحكمة ببعض الأساطير التي تكشف عن إعادة تملّك أفلاطون التقليد الأسطوري، مع

توجيه انتقادات قاسية إليه عندما يقول أشياء لا أخلاقية عن الآلهة.

إذا أمكن لوايتهيد (Whitehead) أن يقول: إنّ كلّ تاريخ الفلسفة يمكن أن يقرأ كتعاليق متتالية على متن أفلاطون، فإنّه قول يصدق أكثر على فلسفته في الدين؛ إنّ أفلاطون بأفكاره ومفاهيمه، هو المفكّر الذي مارس أعمق تأثير على التفكير في الألوهية وفي الدين وفي التعالي. ولعل ما يدعو إلى السخرية هو أنّ أفلاطون ذاته لا يتحدث عن الآلهة، بطريقة مباشرة على الأقل، إلا نادراً؛ وذلك لأنّه لا أحد سبق أن رأى الآلهة، كما قال في محاورة فايدروس (Phèdre). إنّ الشعراء هم الذين حدّثونا عن الآلهة، ولكنّ خطابهم هذا لم يكن دوماً ذا مصداقية، ومع ذلك بالإمكان أن نُكوّن عنهم فكرة ملائمة بالقول: إنّ الأمر يتعلّق بصددهم بـ «كائنات حيّة خالدة» (246c).

يبدو أنّ العديد من المبادئ في فكر أفلاطون تقوم، تقريباً، بطريقة صريحة، مقام الإلهي.

1- هناك، قبل كلّ شيء، حالة المُثل ذاتها، من حيث هي النماذج الأولية (archétypes) لنظام عالمنا وتناغمه، لكن 2- وبصفة خاصّة، يصدق ذلك على المبدأ الأكبر لمثال الخير الذي يحكم المُثل الأخرى، 3- سيقول أفلاطون في محاورة تيمايوس (Timée): إنّ العالم قد شكّله صانع، نفخ الروح في المادة متخذاً المُثل ذاتها أنموذجاً. وهكذا يوجد ثلاثة مرشّحين أو اثنان لشغل منزلة الإلهي عند أفلاطون، مثال الخير أو المُثل بصفة عامّة

والصانع (Démiurge). سيحاكي التقليد المسيحي هذه المبادئ الأفلاطونية عندما سينظر إلى الإله باعتباره الخير الأسمى، ويجعل منه خالق العالم. هذان المبدآن يبقيان عند أفلاطون متمايزين؛ لأنّ الصانع عنده ليس أبداً إلهاً خالقاً.

IV- التأسيس الأفلاطوني للميتافيزيقا:

استعاد أفلاطون من بارمينيدس ومن التقليد الأسطوري أيضاً التمييز بين نمطين من المعرفة؛ الرأي والحقيقة (أو العلم)، رابطاً النمط الأول بالمعرفة المشتركة بين البشر، ومعتبراً الثاني في منزلة الوحي الإلهي (محاورة المأدبة). يتلاءم هذان النمطان من المعرفة مع مستويين مختلفين من الواقع، وهو طرح جديد، وإن كان الدين يسمح بالتفكير فيه:

1- الواقع المرئي بطريقة مباشرة بوساطة عَيْنَيْ الجسد: يتعلق الأمر بالعالم المحسوس الذي تحكمه «ملكة» هي الشمس.

2- العالم المعقول الذي ينعكس في العالم المحسوس من خلال الجمال والعدالة والانسجام، والذي لا يمكن رؤيته على حقيقته إلا بوساطة عين النفس؛ أي بنظرة الفكر، بفضل حدس مباشر ليس في متناول من لم يتعود عليه؛ هذا العالم له أيضاً ملك يحكمه هو مثال الخير.

يشكّل هذان العالمان البناء الميتافيزيقي للأفلاطونية، وهذا التمييز بينهما ستستعيده «ميتافيزيقا» العديد من الديانات «السماء والأرض» التي ستستلهم طوعاً الثنائيات الأفلاطونية؛ مرئي/ لامرئي، ومحسوس/ معقول، وجسد/ نفس.

يستجيب هذا التمييز بين العالمين المعقول والمحسوس لمقصد التفسير العقلاني. يتعلق الأمر بتفسير نظام العالم والنفس والمدينة بطريقة عقلانية انطلاقاً من مظاهر الثبات التي تتجلى في هذا العالم (مظاهر النظام هذه، هي بالضبط التي قادت الشعراء إلى الحديث عن حضور الإلهي، وهو ما لم يكن أفلاطون يشمئز منه دوماً؛ لأنّه هو ذاته يمنح للمُثل سمات الثبات والتطابق والجمال والخلود التي كانت سمات للآلهة). ينكشف العقل هنا على تخوم الدين والفلسفة والشعر. يشتغل مفهوم العقل، إذاً، على ثلاثة مستويات على الأقل: 1- يطبع، أولاً، نظام العالم (لنفكر في لوغوس هيراقليطس) الذي تحكمه المُثل؛ العالم ذو طابع عقلي لأنّ المُثل والماهيات تتخلّله؛ 2- ثم إنّ العقل يرتبط بالتفسير العقلاني ذاته (برّر، logon didonai, rendre raison)؛ أن نفسر العالم بطريقة عقلانية معناه الانطلاق من فرضية الفكرة (idée)، التي ينبغي أن يكون بالإمكان تبريرها بطريقة صارمة؛ أي حجاجية (أو جدلية)، وإن كان هذا النهج يتعين عليه أن يقود إلى رؤية خالصة وبسيطة للفكرة (idée) المنظور إليها بوصفها علة أولى؛ 3- ولأنّ العقل يشير أيضاً إلى العقل بما هو ملكة للتفكير قادر على التفكير في هذه الوقائع الأساسية أو فهمها؛ أي بما هو «عين النفس» أو الذكاء.

يجد مقصد التفسير العقلاني تتويجه في المبدأ المطلق لمثال الخير؛ ذلك أنّ العلة الأولى التي تكمن وراء نظام العالم هي على وجه الدقة غير مشروطة (anhypotheon)، وبما أنها كذلك

تتطابق مع ما سيسمّيه التقليد بالمطلق. يُوحي حديث أفلاطون عن هذا المبدأ بأنّ الأمر يتعلق بمبدأ متعالٍ («فيما وراء الوجود» (epekeina tes ousias,«au-delà de l'être)، لكنّ هذا التعالي يُشير، ولا سيّما في سياق محاورة الجمهورية (509b)، إلى عُلو وسمو في الكرامة والقوة إزاء المُثل الأخرى، لكنّ الأفلاطونيين الجدد سيرون في هذا المبدأ الأسمى تعالياً أنطولوجياً جذرياً يسمّونه الواحد. وهكذا، قد بلور أفلاطون المفاهيم التي أتاحت لفلسفة الدين التفكير في تعالي الإلهي.

لجأ أفلاطون إلى تمثلات ميثولوجية ليفكر في الانفصال بين المحسوس والمعقول، فقد قال إنّه كان بإمكاننا فيما مضى إدراك الحقائق الإلهية؛ أي المثل، قبل أن تسقط النفس في الجسد الذي هو بمثابة سجن لها. يتطلب التفكير في المثل بذل مجهود لتذكّر الحقائق التي كانت تدركها النفس قبل سقوطها في سجن الجسد، وهو المجهود الذي يماهيه بالفلسفة. يتعين على الإنسان أن يتطلّع إلى التخلّص من العنصر الجسدي الذي يجذبه «نحو الأسفل». يجب أن يصبو إلى الواقع العلوي وأن يصبح، ما أمكنه ذلك، «شبيهاً بالإله»؛ إنّها الفكرة الأفلاطونية الأساسية في محاورة تياتيتوس (Théétète,176a)، فكرة التشبّه بالإله (l'homoiôsis theô)؛ فبإمكان الإنسان، ويجب عليه، أن يتشبّه بالإله، ويبتعد من ثمّ عمّا هو جسمي (وإن كان بإمكان الجمال الجسدي، في سياقات أخرى، أن يشكّل أرضية لإدراك المعقول). لا يمكن أن نحّط من قيمة الحضور المستمر لهذا

التصور وتأثيره؛ التصور الذي يربط البحث في الإلهي بالابتعاد عن الحسّي؛ إذ نجده حاضراً في الأفلاطونية الجديدة وعند أوغسطين وفي عدد من الديانات مثل المسيحية والإسلام. دون شك، ليس أفلاطون مبتكر هذا التصور؛ لقد وُجد قبله في التقليد الأورفي اليوناني، وعند فيثاغورس (Pythagore) أيضاً، لكنّ أفلاطون هو الذي أضفى عليه الطابع المفهومي.

يمكن أن نتساءل عمّا إذا كانت هذه المفهمة الميتافيزيقية للثنائيات، التي هي بدرجات مختلفة مستوحاة من الدائرة الدينية (مرئي/غير مرئي، وأسفل/أعلى، ومحسوس/فكر)، لا تنتهي إلى إحداث تحوّل في الدين، لأنّ هذا الأخير أصبح هو ذاته، اقتفاء بالأفلاطونية يفهم ذاته بطريقة ميتافيزيقية؛ لأنّ ما خضع له الدين من تسامٍ ميتافيزيقي مع أفلاطون يُعزّز فيه ويُقوّي عنصر التفكير أو المعرفة، بما أنّه بوساطة الفكر نصل إلى معرفة الوقائع المعقولة. ستتغذّى المعرفة (gnôsis=connaissance)، التي سادت خلال القرون الأولى بعد الميلاد، على هذا التناول الأفلاطوني الميتافيزيقي للدين، لكن ما هي وضعية الدين إذا كان يرتبط أكثر بالمعرفة (من ارتباطه بالعبادة على سبيل المثال)؟ هل يمكن مقارنة هذه «المعرفة» بتلك التي لدينا عن الوقائع الرياضية أو المحسوسة؟ لقد كان على ذرّية أفلاطون الميتافيزيقية أن توضح جيداً هذه الوضعية الإبستيمية للدين، التي أضحت جدّ إشكالية (سرعان ما ستتولى كلمة «إيمان» (pistis) هذه المهمة، في حين أنّها لم تكن تشير عند أفلاطون إلا إلى اليقين الحسّي)، لكنّ هذا

التدعيم للعنصر المعرفي، وإن كان لطيفاً، لا يقصي، ويضع في الظلّ عناصر شكّلت دوماً جزءاً من الدين؛ من قبيل العبادة والأسطورة والطابع العريق للديني، الذي من حيث هو كذلك لا يوضع موضع سؤال؟ لا شكّ في أنّ هذه التطورات مهمّة؛ بل حاسمة، حوّلت حتى الفهم الذي للدين حول نفسه. لكنّ تحولات الديني هذه، التي انبثقت عن إخضاعه للميتافيزيقا، غريبة عن أفلاطون الذي لم يكن يُميز بين دائرتي الدين والفلسفة بوضوح، ولم يكن يخشى استلهام ميراث التقليد الميثولوجي لعرض أفكاره.

وهكذا فالعديد من نصوص وأساطير أفلاطون تتناول المصير الذي ينتظر النفس بعد الموت؛ ستَمثل النفوس أمام محكمة ينصبها زيوس، حيث ستحاكم من طرف قضاة محايدين ونزهاء؛ ستكون مجرّدة من أجسادها حتى لا تحاكم بالنظر إلى ما كانت ترتديه من زيٍّ وما كان يضفيه عليها من مكانة وأهمية. سيؤخذ في الاعتبار، فحسب، ما صدر عنها من أفعال الخير أو الشر، وستقاد النفوس الخيرة إلى جزيرة السعداء؛ أي ما يعادل الجنّة، بينما ستُرَحّل النفوس الشريرة إلى نهر تارتار (Tartare) في العالم السفلي، حيث سيُعدُّ بعضها قابلاً للشفاء وبعضها الآخر غير قابل لذلك، وسينال ما يستحقه من عقوبات (محاورة جورجياس، 526). إنّ فكرة يوم القيامة قد استلهمت الكثير من عناصرها من هذه الأساطير التي تعترف بوجود معنى للحياة الإنسانية وبمصير ينتظرها في العالم الآخر؛ على المرء أن يعيش حياته كما لو أنّ الحساب لها بالمرصاد.

إذا كان أفلاطون أكبر مؤسّس للمفاهيم والأساطير، فقد اعترف بالتجربة الصوفية للواقع العلوي. إنّ الفكرة، من حيث هي مبدأ أوّل، غير قابلة للتعبير عنها بالكلمات، ولا يمكن أن تكون إلا موضوع تأمّل مباشر ولا تُدرك إلا لِلَحظة مفاجئة وخاطفة، لكنّها تغمرنا بالغبطة؛ لأنّه خلال هذه الهُنيهة الدقيقة والإلهية تستحقُّ الحياة أن تُعاش (محاورة المأدبة، 211d)؛ عندئذٍ تجد النفس ذاتها ملأى بالواقع الإلهي. يعرف أفلاطون، إذاً، أنّ الحجاج الفلسفي ليس الطريق الوحيدة التي تقود إلى هذا الواقع. إنّ الصعود نحو الواقع العلوي يتضمن أيضاً شيئاً من الشبقية (érotique)؛ فبوساطة الحب، بما هو هذيان صادر عن الآلهة (**محاورة فايدروس**، 245b)، نخرج من ذواتنا، نكون في حالة شطح (transemania)، منجذبين بواقع آخر؛ سينهل كلّ المتصوفة من هذه المقاطع الأفلاطونية.

تذكرنا تجربة الحب بالمُثل التي كان بإمكاننا رؤيتها في مراحل وجودنا السابقة، عندما كانت نفوسنا تسير خلف موكب الآلهة السامي. إنّ الآلهة، بالفعل، كائنات حيّة خالدة تشكّل موكباً جليلاً يقوده زيوس متبوعاً بآلهة الأولمب التي تقضي حياتها في تأمل الوقائع الخالدة الموجودة في مكان فوق السماء، غير أنّ «هذا المكان فوق السماء» كما يقول أفلاطون «لا أحد من شعراء هذا العالم الأرضي قدّم أنشودة على شرفه، ولا أحد منهم بإمكانه أن ينظم شعراً جديراً به» (**محاورة فايدروس**، 247c، ترجمة روبان (Robin)). ندرك من خلال هذا أنّ أفلاطون ليس

فحسب أبا الميتافيزيقا؛ بل هو أبو اللاهوت السلبي الذي يؤدي دوراً حاسماً بالنسبة إلى فلسفة الدين؛ لا أحد يستطيع الكلام عن الآلهة بطريقة جديرة بها. صحيح أنّ بعض الشعراء بذلوا كلّ ما لديهم من موهبة ومهارات للقيام بذلك، غير أنّهم لم يفلحوا دوماً في قول أشياء جديرة بمقام الإلهي؛ لذلك يقول أيضاً: إنّه ينبغي إخضاع أشعارهم للرقابة باسم تصوّر خالص للإلهي.

V- نقد الموروث الميثولوجي: خيرنة الآلهة (Aghatonisation du divin)[1]:

لا يعترض أفلاطون على خوض الشعراء (هوميروس وهوزيود) في موضوع الآلهة. يقومون بذلك أحياناً بطريقة سليمة، لكنّ مروياتهم في الأغلب صادمة، غير جديرة بالآلهة. يوجّه أفلاطون في الجزء الثاني من الجمهورية انتقادات قاسية إلى هذه المرويات التي تحظى بمكانة مهمّة في تربية اليونانيين. يتعلق الأمر

(1) ترجمنا مفهوم (Aghatonisation du divin) بـ «خَيْرَنة» الآلهة، استناداً على المعنى الذي يعطيه المؤلف لهذا المفهوم الذي اشتقه من الكلمة اليونانية (aghaton) التي تعني «خير»، والتي استعملها أفلاطون في محاورة الجمهورية في معرض نقده للتصوّر الذي كرّسه هوميروس وهوزيود حول الآلهة، والذي يحمّلها مسؤولية ما يصدر عن الإنسان من خير وشر معاً. ويؤكد أفلاطون، عكس ذلك، أنّ الآلهة كلها خير ولا يصدر عنها إلا الخير. وهكذا يقصد صاحب الكتاب بهذا المفهوم الجديد، الذي اقترحه (Aghatonisation du divin)، أنّ أفلاطون قد قام بعملية إضفاء صفة الخير على الآلهة، وعدّ أنّها تَدْخُلُ في تحديد ماهيتها، أي أنّه قام بـ «خَيْرَنَةِ» الآلهة وعقلنتها. (المترجم).

في هذا القسم من الكتاب بمسألة التكوين الذي ينبغي أن يتلقاه حرّاس المدينة المثالية المنشودة. من الواضح أنّه لا يمكن أن نحكي لهم قصصاً كاذبة مثل تلك التي تحكيها المربيات للأطفال (**محاورة الجمهورية**، 377b؛ **القوانين**، 887d). إنّه يقصد قصص هوميروس وهوزيود التي تنسب للآلهة مساوئ البشر عندما تجعلنا نعتقد بأنّ معركة دارت بين الآلهة، وأنّ كرونوس (Cronos) قد مثَّل بأبيه أورانوس (Ouranos)، قبل أن ينفيه ابنه زيوس إلى نهر تارتار. هل هذه سلوكات يمكن نسبتها إلى الآلهة؟

يؤكّد أفلاطون على أنّه لا يمكن أن نرسم للآلهة إلا صورة حسنة، وألا نقول عنها إلا ما هو خير: «ولكن أليس الإله في ذاته خيراً، أوليست هذه هي الصفة التي يجب أن يمثل عليها؟ وما هو خير (agathon) لا يمكن أن يكون ضارّاً» (**الجمهورية**، 379b، ترجمة روبان (Robin)).

يقول هوميروس في أحد أبياته: «على باب زيوس، يوجد وعاءان ممتلئان: أحدهما للمصائر السعيدة والآخر للمصائر التعسة»، وزيوس مصدر كلّ مآسينا وسعادتنا. هل الآلهة مسؤولة عن مآسينا؟ سيكون من باب التجديف ادعاء ذلك. ليست الآلهة علّة كلّ الأشياء؛ بل علّة الأشياء الخيّرة فحسب. لا يمكننا القول: إنّ الآلهة ارتكبت أفعالاً ظالمة إلا إذا وجدنا لذلك تبريراً (Logos) (**محاورة الجمهورية**، 380a)، وهو ما يفتح الباب أمام تأويل أخلاقي ومجازي للفعل الإلهي؛ ما يمكن أن يبدو صادماً للوهلة الأولى يمكن أن يُفهم بمعنى أخلاقي.

يقوم أفلاطون، من خلال هذا التصور، بِما يمكن أن نطلق عليه، إذا جاز استعمال هذه اللفظة الجديدة، بـ «خَيْرَنَة» الإلهي (une «aghatonisation» du divin)، أو بعبارة أخرى عقلنته؛ إنّ الإلهي هو معقل الخير وليس مسؤولاً إلّا عنه، وإذا كان الشعراء، بدافع خيالهم، يتحدثون عن الآلهة بطريقة أخرى، فيجب منعهم من ذلك. هذا مكسب كبير لفلسفة الدين؛ لا يسمح التفكير الفلسفي العقلاني في الدين بالحديث عن الإلهي بطريقة غير جديرة بمقامه. قد نخشى هنا أن تملي الفلسفة على الدين شروطها العقلانية، لكنّ معيار الخير والعقل هذا يأتي قبل كلّ شيء من الدين اليوناني ذاته؛ هذا الدين هو الذي علّمنا أنّ عالم الآلهة هو عالم الخير، والفلسفة لا تطلب منه إلّا أن يبقى منسجماً مع ذاته.

من المهم أن نسجّل في إطار هذا السياق الدقيق أنّ أفلاطون هو أوّل من استعمل كلمة ثيولوجيا (theologia) (**محاورة الجمهورية**، 397a): «إنّ قضيتنا الأساسية، عندما نخوض في موضوع الآلهة، هي بالضبط معرفة ما هي الصفات التي ينبغي أن ننسبها إليهم». كان اللاهوت، بما هو خطاب حول الآلهة، الموضوع الأساسي عند الشعراء بصفة خاصّة، وقد حان الوقت لتقول الفلسفة كلمتها فيه.

VI- أفلاطون وديانة المدينة:

في محاورة أوطيفرون اتُّهِم سقراط معلّم أفلاطون بإنكار الآلهة، وهي جريمة عظمى؛ لأنّها تضع أسس المدينة موضع

سؤال. يتعلق الأمر في نظر أفلاطون باتهام باطل رفعه أفراد أقلّ تقوى من سقراط.

تتميز هذه المحاورة، التي تعود إلى مرحلة الشباب، بطابع إحراجي (aporétique)؛ لأنّها لا تخلص إلى أيّة نتيجة نهائية، لكنّ الدروس التي تتضمّنها واضحة. يحاور فيها سقراط مُنَجِّماً يتابع أباه بتهمة عدم التقوى. ما هي الجريمة التي ارتكبها؟ ذات يوم قطع أحد عبيد أبيه رقبة عبد آخر، فقيَّد الأب القاتلَ ورماه في حفرة ليُسجن فيها في انتظار عودة المرسول الذي بعثه إلى أثينا ليستفتي رجال الدين في أمر ما اقترفه هذا العبد، غير أنّ هذا الأخير قد أجهز عليه قبل عودة المرسول. وقد عدّ أوطيفرون أباه جانياً قاتلاً فرفع دعوى ضدّه يتّهمه فيها بعدم التقوى...، إنّه، إذاً، معلم كبير «للتقوى»، وعد سقراط بتعليمه (أفضل من أيّ معلم كان) ماهيتها. غير أنّ متابعة الحوار تجعل القارئ يذهب إلى أنّ الجحود الحقيقي ينطبق على الذي يتابع أباه من أجل جريمة غامضة، وأنّ عدم التقوى يوجد، أحياناً، لدى من يرفعون دعوى عدم التقوى ضدّ الآخرين، كما هو حال متهمي سقراط. نوقشت في هذا الحوار عدة تعاريف للتقوى، وفي لحظة من لحظاته دافع أوطيفرون عن فكرة أنّ الفعل التقي هو الذي ينال رضا وقبول الآلهة. هنا ينبثق المشكل الذي يركز عليه سقراط؛ هل الفعل التقي محبوب من طرف الآلهة لأنّه تقي، أو هو تقي لأنّه محبوب من طرفهم؟ يوجد في هذا المشكل دور يبدو أنّه يربط التقوى بشكل من الحساب (calcul)؛ هل يتعيّن على المرء أن يكون تقيّاً لأنّه يعتقد أنّ ذلك أمرٌ يروق للآلهة؟

سيظهر مشكل خطير إذا اعتبرنا التقوى تكمن في العناية التي نُوليها للآلهة (therapeiatheôn)؛ عندئذٍ يتساءل سقراط ما إذا كانت الآلهة محتاجة حقّاً لعنايتنا بها. هل نريد بذلك، مصادفةً، أن نجعلها أفضل؟ ما الفائدة التي يمكن أن تجنيها من قرابيننا؟

إنّ الأخلاق واضحة؛ ليس فحسب أنّ التقوى إزاء الإلهي ليست مسألة تبادل تجاري (لا تحتاج الآلهة إلى هدايانا)؛ بل ليس على يد مُنجِّم يتابع أباه من أجل «جريمة قتل غير متعمدة» يمكن أن نتعلّم ما هي التقوى.

إذا كان أفلاطون قد انتقد هوميروس وهوزيود، فإنّه كان يُبدي دوماً احتراماً كبيراً لشعائر الديانة الرسمية، كما تشهد على ذلك محاورة القوانين؛ آخر محاوراته وأطولها، والمخصّصة لسنّ قوانين المدينة المثالية. تتحدث السطور الأولى من هذه المحاورة عن الإلهي، حيث طرح الغريب الأثيني مباشرةً السؤال الآتي: «إلى من يمكن أن ننسب فضل تنظيم قوانينكم أيّها السادة؟ هل إلى إله ما، أم إلى بعض الناس؟»، فكان الجواب، بالإجماع، كما يأتي: «ينسب إلى الإله إذا كان صحيحاً، كما يذهب إلى ذلك التقليد القديم بأنّ الآلهة "تمسك بين أيديها بداية ووسط ونهاية كلّ ما يوجد"، وبالتالي فالواجبات الأوْلى يجب أن تكون تجاه الآلهة التي هي وحدها "مقياس كلّ الأشياء" وليس هذا الإنسان أو ذاك (يقصد هنا بروتاغوراس)» (محاورة القوانين، 716c). تتلاءم هذه الواجبات، بشكل كبير، مع واجبات الديانة القديمة؛ «أن يضحّي الإنسان الخَيِّر من أجل الآلهة، وأن يقيم

معها علاقة تبادل دائم بوساطة الصلوات والقرابين، وبكلّ ما تتضمنه وتقتضيه عبادة الآلهة، ذلك هو الأجمل والأفضل والأكثر نجاعة بالنسبة إلى سعادة حياته» (**محاورة القوانين**، 716c). لنأخذ في الاعتبار هذه العلاقة بين الدين والسعادة؛ لأنّهما يسيران معاً جنباً إلى جنب بالنسبة إلى قطاع واسع في فلسفة الدين.

يجب أن تُسنّ قوانين صارمة ضدّ عدم التقوى؛ لأنّ الإنسان إذا عدَّ الآلهة موجودة لن يرتكب جحوداً. ومحاورة القوانين تنصّ على أنّ عدم التقوى يوجد في ظروف ثلاثة:

1-إذا اعتقد (hegoumenos) المرء أنّ الآلهة لا توجد.

2-إذا اعتقد أنّها توجد، لكنّها لا تنشغل بمصير البشر.

3-إذا ظنّ أنّ الآلهة تُستمال وتُغوى بالقرابين والصلوات.

إذا كان الشكل الأول من عدم التقوى يستحقُّ الاهتمام، فلأنّه يقوم بإقحام فعل (verbe) يعبّر عن الاعتقاد (hegeomai)، والذي يزعم بعضهم، عن خطأ، أنّ الاعتقاد لم يكن موجوداً عند اليونانيين. إنّ الفعل (hegeomai) المتبوع بعبارة مصدرية (tina ti)، المكافئة للعبارة المحمولة، يعني اعتبر (considérer) وحكم (juger) وخمَّن أنّ، أو خَال أنّ (estimer que)... (هنا: خال أنّ الآلهة موجودة). ومثلما أنّ الفعل اعتقد (croire) في اللغة الفرنسية لا ينحصر عند الدائرة الدينية (هكذا، سيستعمل الفعل في العهد الجديد ذاته، (2 Th 3,5)، ليقول: إنّنا «نعتبر شخصاً ما عدواً» (on «tient quelqu'un pour un ennemi»)، فإنّ أفضل طريقة لترجمته هي القول: إنّنا «نعتبر الآلهة موجودة» (on tient

que les dieux existent). لا شكّ في أنّ التركيز لا ينصبّ على فعل الاعتقاد (على الأقل في فترة أفلاطون) بقدر ما ينصبّ على العبارة التابعة التي تليه؛ نعتبر أنّ الآلهة موجودة وأنّها تهتمّ بنا...، لكنّ القول: إنّ اليونانيين يجهلون كلّ مفهوم للاعتقاد فيه مبالغة أو تجاهل لما تتضمنه محاورة القوانين من شهادة صريحة تكذّب هذا الزعم.

لمعارضة من يريد وضع وجود الآلهة موضع سؤال، يجدر بلورة براهين على وجودها؛ هذه الحجج يجدها أفلاطون في نظام الكون، وبصفة خاصة في الحركة المنتظمة للأجرام السماوية، وأيضاً في كون اليونانيين والبرابرة كذلك يسلّمون ((**محاورة القوانين**، 886a): ...nomizein, admettre, croire) بوجود الآلهة.

تكمن الحجّة الواضحة على وجود الآلهة، بالنسبة إلى أفلاطون واليونانيين واللاتينيين أيضاً، في الانتظام البديع للكواكب ذات الحركة الخالدة والكاملة، التي لا يمكن أن تكون علّتها غير الآلهة. ما زالت هذه الحجّة مستمرّة في الحضور من خلال الإعجاب الذي مافتئ يثيره، اليوم، نظام الكون (لنفكر في أينشتاين). يرى أفلاطون في هذا النظام حجّة أخرى تكمن في أولوية النفس على الجسد؛ إذا كان الجسد يتحرك بوساطة النفس، فلأنّه في مرتبة ثانية بالنسبة إليها؛ فنفوسنا إذاً وجدت قبل أن تسقط في هذا الجسد أو ذاك. إنّ أفلاطون بصياغته هذه الحجج كان أول من مارس اللاهوت العقلي أو فلسفة الدين المفهومة باعتبارها تبريراً حجاجياً للمعتقدات الدينية الكبرى.

لكنّ أفلاطون لا يتصدى فحسب للذين يشككون في وجود الآلهة؛ بل يواجه، أيضاً، الذين يعتقدون أنّ الآلهة لا تهتم بالبشر؛ إذ يتهمهم بالكسل واللامبالاة؛ فإذا كان الصناع البسطاء يهتمون بأعمالهم فذلك أوْلى بالآلهة؛ هناك إذاً عناية إلهية. سيهيمن في فلسفة الدين بعد أفلاطون السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كانت الآلهة تعتني بالبشر أم لا؛ حيث سنكون أمام موقف الأبيقوريين الذي يستمدّ حججه من التعالي الجذري للآلهة، ويستبعد، من ثمّ، تدخّل الآلهة في شؤون البشر، مقابل موقف الرواقيين الذي يستند على حجج أفلاطون وعلى رؤيتهم الغائية للكون.

ينتقد أفلاطون، أخيراً، أولئك الذين يعتقدون أنّ الآلهة موجودة وتهتمّ بنا، لكنّهم يظنون أنّها تُستمال وتُرتشى بالهدايا. إنّ الآلهة ليست في حاجة إلى القرابين، وأولئك الذين يرتكبون الظلم لا يمكنهم استدرار عطفها بالصلوات أو الهدايا. إنّ أفضل عبادة يمكن أن نقدّمها للآلهة هي ممارسة العدالة. لا يخامر أفلاطون أدنى شك في أنّ هذه العبادة هي التي مارسها سقراط أفضل من أيّ إنسان آخر. وبهذا، يكون أفلاطون قد تصوّر مسبقاً ديانة تقوم قبل كلّ شيء على الأخلاق.

VII- أرسطو: عقلنة الإلهي والتقليد الميثولوجي:

أرسطو (Aristote) هو العملاق الآخر في الفكر اليوناني، الذي طبع بتفكيره كلّ التقليد الميتافيزيقي، غير أنّه لم يتحدث إلا قليلاً، في نصوصه التي وصلتنا، عن الدين أو الإلهي كما نقلتهما

الميثولوجيا، لكنّه يستعمل طوعاً التمثّل الموروث للإلهي ليقدّم فكرته حول العلم بالمبادئ الأولى، الذي سيطلق عليه التقليد اسم «الميتافيزيقا». يمكن أن نتساءل، يقول أرسطو، عمّا إذا كان بالإمكان أن تكون هذه الحكمة التي تتناول العلل الأولى في ملك الإنسان. هذا العلم بالوقائع الأولى هو، بالأحرى، «إلهي» بمعنيين يُميز بينهما بوضوح في كتاب الميتافيزيقا[1]:

1-هذا العلم إلهي لأنّ الإله هو الذي يملكه (له العلم بالعلل الأولى).

2-غير أنّ الرأي السائد يقول أيضاً عن الإله إنّه علّة كلّ الأشياء، وإنّه مبدأ (وهو بهذا موضوع هذا العلم).

إنّ العلم الميتافيزيقي، إذاً، إلهي بسبب شرفه وموضوعه معاً (من حيث إنّه ينصبّ على دراسة العلل الأولى فلا يمكن ألا يتناول موضوع الإلهي). في نصوصه المؤسسة لميتافيزيقاه لا يقول أرسطو، دوماً، إنّ الإله يشكّل موضوعه المفضل (يتحدث، بالأحرى، عن المبادئ الأولى أو عن الوجود بما هو موجود)، لكنّه يؤكّد في أحد نصوص الكتاب السادس من الميتافيزيقا[2] أنّ العلم الذي يدرس موضوع الإلهي، والذي يسمّيه هنا «اللاهوتي»، هو علم «كلّي لأنّه علم أوّل»؛ فما دام ينصبّ على دراسة المبدأ الأول لكلّ الكائنات، الذي هو في الوقت نفسه المبدأ الذي ترتبط به كلّ الكائنات، يمكن القول إنّه علم يتناول

(1) Aristote, Métaphysique, A, 2, Vrin.

(2) Ibid, E, I.

كلّ ما يوجد. إنّ العلم الأول بمبدأ كلّ الموجودات، بما هو كذلك، هو العلم الكلي بكلّ ما يوجد.

ما يلفت الانتباه عند أرسطو، أنّ مقاربته لموضوع الإلهي هي عقلانية أو علمية؛ إذ يتصوّر فيها الإله، دون تردّد، بوصفه مبدأ لتفسير حركة الأفلاك السماوية. في إحدى شذرات كتابه المفقود (De philosophia)، يرى أرسطو أنّ هناك سببين لوجود الإله؛ انتظام حركة الأفلاك والعرافة (divination)؛ أي القدرة التي للنفس على التنبؤ بما سيحصل في المستقبل. إذا كان أرسطو بحديثه عن انتظام حركة الكواكب كحجّة على وجود الإله يردّد ما ورد في محاورة القوانين لأفلاطون، فإنّ كلامه عن العرافة، التي يرى فيها أفلاطون أيضاً عطاءً إلهياً، ينسجم مع الرؤية اليونانية الدينية للعالم؛ في عالم مملوء بحضور الآلهة كلّ شيء يمكن أن يُعدَّ علامةً إلهيةً.

VIII- ميتافيزيقا الفكر:

توجد كلّ «فلسفة الدين» الخاصّة بأرسطو في دراسة مقتضبة شكّلت المقالة الثانية عشرة أو اللامدا [مقالة اللام] من كتابه الذي سيُطلق عليه الناشرون بعد وفاته اسم (الميتافيزيقا). إنّه نصٌّ حاسم؛ لأنّه يعرض التصوّر الأرسطي لمبدأ حركة الكواكب (ومن ثمّ تصوّره للإلهي). وباختصار، يتضمن تصوّره للتقليد الميثولوجي.

يبين أرسطو في هذه المقالة، على غرار ما قام به في الجزء الأخير من كتابه (**الطبيعة**)، أنّه من الضروري القبول بعلية محرّك

أول إذا أردنا تفسير الحركة الأبدية للأجسام السماوية التي تتحرّك حركات دائرية كاملة.

يجب أن يكون لهذه الحركة الأبدية علّة أبدية، هي المحرك الأول؛ العلية التي يمارسها هذا المحرك ليست «فاعلة» لأنّه لا بداية لها في الزمان، والحركة التي يتعيّن تفسيرها هي أبدية. وعليته بالأحرى غائية؛ تدور الأفلاك لأنّها تحاكي أو «تعشق» المحرّك الأول؛ إنّها، تقريباً، علية لا تمارس من الأعلى إلى الأسفل بل من الأسفل إلى الأعلى.

من المهم أن نسجّل، هنا، أنّ الأمر يتعلق بإله (لأنّ هذا المبدأ الأول هو ما نسميه عادة بـ «الإله»، يقول أرسطو) يقتضيه العقل أو الفلسفة؛ «إله الفلاسفة»، وليس إلهاً يمكن أن نتوجّه إليه بالصلوات. إنّ إله أرسطو ليس لازماً إلا من أجل تفسير الحركة المنتظمة للأفلاك، ويوجد من الآلهة قدر ما يوجد من الحركات المنتظمة؛ أي خمسة وخمسون.

تساءل أرسطو حول نشاط المحرّك الأول الذي نعرف أنّه ينبغي أن يكون فعلاً محضاً؛ لأنّه خالٍ من بُعدي القوة والانفعال. إذا كان ينبغي أن يكون نشاطه أسمى نشاط ممكن، فلا يمكن أن يتعلق الأمر إلا بنشاط عقلي، لكن في ماذا يفكر؟ من المؤكّد أنّه يفكر في ما هو أكثر سموّاً، ومن ثمّ المحرّك الأول لا يمكن أن يُفكّر إلّا في ذاته. يمكن أن نستخلص من ذلك: أنّ الإله لا يعرف أيّ شيء عن عالمنا؛ إذ سيكون انشغاله بنا حطّاً من قيمته (سيتبنى الأبيقوريون موقفه هذا). سينقل أرسطو بهذا ميراثاً حاسماً لفلسفة الدين.

1- يؤكّد، أوّلاً، التعالي الجذري للمحرّك الأول بالنسبة إلى عالمنا. كانت فكرة الخيْر متعالية عند أفلاطون، لكنّها توجد في عالمنا («المليء بالآلهة»، يقول طاليس) الذي تعتني به الآلهة. هذا الانشغال بعالم البشر غير جدير بالإله في نظر أرسطو. كان غادامر (Gadamer) على حق عندما قال إنّ أرسطو، الذي كان ينتقد دوماً عند أستاذه أفلاطون فصله بين عالم المثل وعالم المحسوسات، ربّما هو المفكّر الحقيقي في مسألة الفصل هذه عندما طرح فكرة التعالي المطلق للمحرّك الأول[1]. إنّنا هنا أمام سؤال مهم بالنسبة إلى فلسفة الدين: هل الإله محايث لعالمنا، أو متعالٍ عنه بصفة مطلقة؟ جواب أرسطو الصارم هو أنّ الإله لا يمكن أن يكون إلا متعالياً.

2- يكمن الإرث الأساسي، الآخر الذي خلّفه أرسطو لفلسفة الدين، في النظر إلى هذا المحرّك الأول باعتباره عقلاً محضاً يعقل ذاته، وهو بذلك يؤسّس لِما سمّاه كرايمر (H. Krämer) «ميتافيزيقا الفكر». لا شكّ في أنّ الميثولوجيا اليونانية كانت تنسب الحكمة والذكاء إلى آلهة الأولمب، والحال أنّ التصور الأرسطي، الأكثر استبصاراً من التصور الميثولوجي للإله باعتباره عقلاً للعقل (noesis noeseôs)، كانت له نتائج رحبة؛ إذ يؤكّد أنّ الإله ليس واقعاً روحياً محضاً فحسب؛ بل يعدُّ نشاطه هو نشاط الفكر بامتياز، ومن ثمّ نشاط العقل. هكذا يتصور

(1) Grondin J., Introduction à la métaphysique, PU Montréal, 2004, p. 113.

أرسطو الإله، أصلاً، كعقل أسمى، لكنّ ذلك لا يعني عنده أنّ العالم «صدر» عنه، كما سيذهب إلى ذلك، فيما بعد، كلّ من ابن ميمون (Maïmonide)، وليبنتز (Leibniz)؛ لأنّ الإله في نظره لا يعرف عالمنا، لكنّ أرسطو بهذا يضع في الإله وفي عقله مبدأ عقلانية أولى وسامية سينبثق عنه في المستقبل، وقبل ذلك مع الأبيقورية، المشكل الفلسفي لعلم الإلهيات؛ إذا كان الإله يجسّد العقل الأسمى فلماذا سمح بوجود الشر؟ سيكون الإلحاد، بمعنى ما، جواباً عن هذا التحدي المتضمن في السؤال؛ إنّ العالم الذي يسمح بوجود الشر لا يتلاءم مع الإله المتصوَّر كعقل أسمى؛ إذاً فالإله غير موجود. إنّ ما يُفترض هنا هو عقلانية الإله الكاملة.

IX- أرسطو ونزع الطابع الأسطوري عن الموروث الميثولوجي:

طبع أرسطو، أيضاً، فلسفة الدين بتأكيده أنّ تصوره العقلاني للإلهي يشكّل أساس حقيقة التقليد الميثولوجي. وهكذا مارس، قبل الأوان، نوعاً من «نزع الطابع الأسطوري» عن هذا الموروث؛ أي قراءة نقدية للميثولوجيا تُميّز داخلها بين نواة عقلانية وبين ما يدخل في إطار الخرافة، ويُوجّه لعامّة الناس. لا نعثر على هذا النزع للطابع الأسطوري لديه إلا في مقطع من المقالة الثانية عشرة من كتاب الميتافيزيقا، لكنّه مهمٌّ جداً، إذا كان صحيحاً أنّ كلّ فلسفة في الدين يتعيّن عليها أن تقوم بمجهود لنزع الطابع الأسطوري عن الموروث الميثولوجي؛ أي أن تسعى إلى فهم عقلاني لما تتضمنه الميثولوجيا:

«يعلمنا التقليد المتحدّر من العصور الغابرة في شكل أساطير أنّ الجواهر الأولى هي آلهة، وأنّ الإلهي يشتمل على الطبيعة بأسرها. أمّا باقي ما يتضمّنه هذا التقليد، فقد انضاف إليه فيما بعد في طابع أسطوري بغرض إقناع «الجمهور» وخدمة القوانين والمصلحة العامة [...]. إذا عزلنا من هذه الأساطير أساسها الأولي المتمثل في الاعتقاد بأنّ كلّ الجواهر الأولى هي آلهة، ونظرنا إليه بمعزل عمّا انضاف إليه من خرافات، فسنعرف عندئذٍ أنّنا أمام إثبات إلهي حقيقي [...]. هذه هي التحفظات التي بمقتضاها نقبل تقليد آبائنا وأجدادنا الأولين»[1].

ستكون هذه التحفظات، بمعنى ما، تحفظات كلّ فلسفة الدين. إنّها توجد أمام ميراث عريق يتعيّن عليها أن تميّز فيه بين ما يمكن للعقل أن يُسلّم به، وبين ما لا يدخل إلا في باب الأسطورة، غير أنّه ينبغي أن نسجّل هنا أنّ معيار ما هو عقلي في الميثولوجيا ينبثق منها؛ هي من علمنا أنّ الإله متعالٍ، وأنّه يصلح كمبدأ لعالمنا.

X- ازدهار فلسفة الدين في العصر الهلينستي:

ظلت المدارس التي أتت بعد أرسطو (الشكاك، والأبيقورية، والرواقية) سجينة فلسفات الدين الكبرى لأفلاطون وأرسطو، وقد وصلتنا أعمالهم مبتورة ناقصة، لكنّها مع ذلك تشكّل أرضاً خصبة بالنسبة إلى فلسفة الدين، بالنظر إلى أنّ أسئلة هذا المبحث

(1) Aristote, Métaphysique, 1074, b 1-14; Tricot.

الفلسفي، التي بقيت ثانوية عند أفلاطون وأرسطو، أصبحت مطروحة للنقاش في هذه المدارس الفلسفية، واستعادها الكتّاب اللاتينيون لتنتقل بعدهم إلى العصر الوسيط ثمّ الحديث. إذا كان أفلاطون وأرسطو قد صاغا المفاهيم الميتافيزيقية الكبرى لفلسفة الدين، فإنّ مهد فلسفة الدين نعثر عليه في هذه المدارس.

كانت المدارس الهلينستية واعية بالمسافة التي تفصلها عن الفلسفات الكلاسيكية وعن التقليد الميثولوجي أيضاً؛ التقليد الذي كان كلّ من أفلاطون وأرسطو قد انتقداه. ولكي يحافظ الرواقيون على المعنى الأخلاقي لهذا التقليد أوّلوه بطريقة مجازية. هكذا سيتمّ النظر إلى وجه زيوس، من خلال إحدى الشذرات النادرة للرواقية القديمة، «قصيدة زيوس» لِكليانتس (Cléante)، كتجسيد للعقل الذي يحكم الطبيعة، والذي ينبغي أن ننحني أمامه. إنّ الفلسفة بهذه القراءة المجازية قد قامت بإعادة تأويل عقلاني ونسقي للموروث الميثولوجي الذي انبثقت عنه.

لكن، وبصفة أساسية، إنّ الفلسفة والدين قد غيّرا بعض الشيء وضعيتهما خلال هذه المرحلة؛ ذلك أنّ الخلاص الشخصي للفرد أصبح انشغالاً مهيمناً في الفلسفة. لم يعد مسعى الفلسفة، في هذه المدارس كلّها، اكتشاف مبادئ العالم كما كان الأمر عليه لدى أفلاطون وأرسطو، بقدر ما أضحى هو ضمان طمأنينة نفس الفرد (Ataraxie)، ومن ثمّ غدت الفلسفة تُفهم، قبل كلّ شيء، باعتبارها بحثاً عن السعادة. اقترحت كلّ واحدة من هذه المدارس طريقها الخاص و«ممارساتها» الروحية الخاصة،

التي تستهدف صدّنا عن الأشياء التي لا يمكن تغييرها وتوجيه انتباهنا نحو الواقع الأساسي. هذا التحوّل، الذي طرأ على الفلسفة، مسّ الدين ذاته الذي أصبح يميل أكثر فأكثر إلى أن يظهر كطريق تقود إلى السعادة. وقد بيّن مؤرخو الدين أنّنا انتقلنا في العصر الهلينستي من دين طقوسي ومدني يعطي أهمية كبيرة للتضحية بالحيوانات إلى دين يتمحور أكثر حول الالتزام الشخصي والإيمان.

هذا الاستبطان الديني حاسم لسببين على الأقل:

1- يمكن القول، بمعنى أساسي، إنّ الدين والفلسفة قد امتزجا في هذه المدارس لأول مرّة في تاريخهما؛ يتعين عليهما معاً أن يقودا الفرد إلى شكل من السعادة أو الخلاص. وأيضاً، أليس في الأمر مصادفة إذا كان آباء الكنيسة سيرون في رسالة الإنجيل جواباً عن البحث عن الحكمة التي هي الفلسفة؛ وبما أنّ هذا الجواب يرضي كلّ انتظارات الإنسان، فإنّ كلّ الطرق الأخرى التي تدّعي قيادته إلى الحكمة ستدان باعتبارها بدعة. سينفصلان فيما بعد؛ بل سيتعارضان، لكنّ شيئاً من تناغمهما الهلينستي سيستمر؛ لأنّنا [ما زلنا] ننتظر من الفلسفة أن تقدّم لنا دروساً في الحكمة، وأن تجيب عن سؤال معنى الحياة.

2- إنّ هذا التقليد في التمارين الروحية التي يتوجّب عليها أن تؤدي إلى الحكمة، الذي تحدّث عنه كثيراً كلّ من ب. هادو (P. Hadot)، وم .فوكو (M. Foucault)، يقود إلى تعميق، إن لم يكن إلى اكتشاف؛ دواخل أو داخلية الفرد (l'intériorité)؛ وسيؤدي

دوراً حاسماً في مسيرة الفكر الغربي وفلسفته في الدين؛ فالدين أصبح، أكثر فأكثر، مسألة اعتقاد أو إيمان؛ أي علاقة شخصية بالإله. إنّ الممارسات الطقوسية التي كانت أساسية في الديانات السابقة أصبحت ثانوية، أو تحوّلت إلى اشتغال للنفس على ذاتها. لا شكّ في أنّ هناك تعارضاً بين تصورات هذه المدارس الهلينستية للإله (مهتم بالبشر في منظور الرواقيين وغير منشغل بهم بالنسبة إلى الأبيقوريين) وللسعادة (تدرك بالفضيلة بالنسبة إلى الرواقيين، وباللذة حسب الأبيقوريين)، لكنّ دمجهم الفلسفة بالدين واكتشافهم لداخلية الفرد سيؤثر في تاريخ الفكر.



الفصل الخامس

العالم اللاتيني

I- الدين كلمة لاتينية:

إنّ أفضل جواب عن السؤال، الذي يتوخّى معرفة ما هو الدين، والأكثر ابتذالاً، يكمن في القول: إنّ الأمر يتعلق بكلمة لاتينية، وهي تتضمّن معاني ثمينة. وممّا يكتسي أهمية كبرى بهذا الصدد أيضاً أنّ كتّاباً لاتينيين مرموقين (من بينهم شيشرون (Cicéron)، ولاكتانس (Lactance)، وأوغسطين (Augustin)، وتوما الأكويني (Thomas d' Aquin))، انكبّوا على التفكير في معنى كلمة الدين واشتقاقها:

1- تشير الكلمة، أوّلاً، إلى الإلزام، ولاسيّما إلزام الضمير (obligation de conscience)، وإلى الواجب والاعتدال. لقد سبق لبنيفيست (Benveniste)، في إحدى الدراسات المشهورة، على الرغم ممّا يعتريها من هفوات، أن لفت الانتباه إلى العبارة المتداولة (religio mihi est)، التي تُعبّر عن قلق وتردّد أخلاقي للضمير: إنّه لواجب عليّ (ce m'est une «religion» de...) ألّا

أقوم بهذا الفعل أو ذاك، لأنّ أمراً ما يمنعني من ذلك[1]. سيتذكّر أوغسطين هذا المعنى الأساس عندما سيقول في كتاب (**مدينة الله**) (1.10) (Cité de Dieu): إنّ كلمة (religio) في اللغة اللاتينية الكلاسيكية (التي نسيها معاصروه...)، لا تدلُّ على عبادة الإله؛ بل تشير إلى «الاحترام الواجب إزاء ما يُقرّب بين البشر»، حيث على المرء أن يبرهن على «تقرّبه» من والديه وأصدقائه (faire preuve de «religion» envers ses parents...)؛ يُعبّر الدين هنا عن الواجب والوفاء.

والحال أنّ كلمة (religio) تدلُّ أيضاً على ما يؤسّس أو يُحفّز هذا الإلزام؛ أي على:

2- الاعتقاد (la croyance)؛ يدلّ لفظ (religio) هنا على الرابط الذي يربط الإنسان بالألوهية؛ أي على الشعور الديني والتقوى. كان الرومان، الذين عاشوا في ظلّ إمبراطورية متعددة الإثنيات تُمارس فيها العديد من العبادات، يعرفون أنّ المعتقدات والعبادات متعدّدة. من هنا أتت، ربّما، تلك المسافة التي أقاموها إزاء الديني، والتي أتاحت لهم صياغة مفهوم (religio). كانوا يشكّون في العديد من أشكال الاعتقاد، معتبرين أنّها خرافية خالصة؛ لذلك إنّ كلمة (religio)، في إحدى لُوينات هذا المعنى الثاني، غالباً ما تُشير إلى الخرافة فحسب (superstition). عندما يُقال عن شخص ما، أو شعب ما، إنّه يتصرف تبعاً لِ«دين»

---

(1) Benveniste E., Le Vocabulaire des institutions européennes, Editions de Minuit, 1969, t, II, 270.

خاصّ (religione aliqua)، فالمقصود بذلك، على الأغلب، أنّهما يخضعان لمعتقد ما خرافي (معتقدات الغاليين (Gaulois) والكلتيين (Celtes)...). وأيضاً ليس من باب المصادفة أن يتحدث كاتب مثل أوغسطين في أحد عناوين كتبه المبكّرة «عن الدين الحقيقي» (De vera religione)؛ إنّها عبارة تفترض وجود ديانات باطلة.

II- الدين من منظور شيشرون: هو ما يجب إعادة قراءته بتمعّن:

اقترح كتّاب لاتينيون اشتقاقات مشهورة لكلمة (religio). إذا كان بالإمكان وضع علميتها موضع شك، فإنّ معناها مهمّ لفهم الفكرة التي كوّنها الفلاسفة اللاتينيون عن الدين.

اشتقّ شيشرون (Cicéron) (106-34)، في كتاب (**طبيعة الآلهة**) (2,71-72) (de natura deorum)، كلمة (religio) من الفعل اللاتيني (relegere)، الذي يعني «إعادة القراءة» (relire) (وليس «استجمع قواه الذهنية وركّزها» (recueillir) كما يُردَّد كثيراً منذ بينفيست). يُميّز شيشرون، أوّلاً، بين (religio) والخرافة (superstitio)، ولو أنّ اللغة اللاتينية، بما في ذلك لغة شيشرون، غالباً ما تربط بين (religio) والخرافة، لكنّ التمييز بينهما في الواقع أمر ممكن.

يشرح شيشرون معنى الخرافة (la superstitio)، باقتراح اشتقاق، هو من دون شك، غير مؤسَّس؛ «يطلق اسم الخرافيين (superstitiosi) على أولئك الذين خلال أيام بأكملها يصلّون

ويقدّمون قرابين من أجل أن يستمرّ أبناؤهم على قيد الحياة (superstites essent)». وكلمة (Le superstis) تعني الشاهد الذي مازال حياً، والباقي على قيد الحياة (le survivant)، وقد اشتُقّت هذه الكلمة من فعل (superstare)، الذي يعني «البقاء أو الوقوف فوق» (se tenir au- dessus de). الخرافي، إذاً، هو ذلك الشخص المستعد لتلاوة الصلوات كلّها،وتقديم القرابين كلّها،على أمل أن يبقى أبناؤه على قيد الحياة (survivront).

يلي النص السابق نصٌّ مشهور يوضح فيه شيشرون دلالة كلمة (religio)، وأولئك الذين يمكن تسميتهم الـ «متدينين» (les , les«religieux»religiosi): «والحال، أنّ أولئك الذين يفحصون بعناية كلّ ما يرتبط بعبادة الآلهة أو،على وجه التقريب، "يعيدون قراءته" "relisent" (qui autem omnia quea ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam religerent)، هم الذين سُمّوا بالمتدينين».

يتعلق الأمر، في حالتي الخرافة والدين معاً، بعبادة الآلهة، لكنّ الفرق الكبير والأساسي بينهما أنّنا نطلق اسم الـ«متدينين» على أولئك الذين يبذلون مجهوداً لفحص (retractare) كلّ ما يرتبط بعبادة الآلهة بعناية (diligenter)، وعلى وجه التقريب يعيدون قراءته (le «relirele») (tamquam relegerent). إنّ كلّ هذه الكلمات ذات قيمة ثمينة:

(Retractare): يعني لمس من جديد (toucher de nouveau)، ومن ثمّ استحضر ثانيةً موضوعاً ما في الذهن

(repasser dans son esprit) وراجعه (réviser) وعالجه وبحثه من جديد (re-traiter).

(Diligenter) (بعناية): هو ظرف مهم (adverbe)؛ لأنّ هذا الاهتمام بالضبط هو الذي يُميّز الدين عن الخرافة؛ المتدينون يتناولون بتأنٍّ مسائل العبادة، وهو ما لا يقوم به الخرافيون.

(Relegere «relire») إعادة القراءة: هي كلمة مسبوقة بظرف دالٍّ ومفيد هو (tamquam) «على وجه التقريب» (pour ainsi dire): المتدينون هم أولئك الذين يدرسون بعناية هذه المسائل، وعلى وجه التقريب «يعيدون قراءتها» (les «relire»)؛ إعادة القراءة هي الفحص المتكرر بعناية. نستشعر أنّ شيشرون الضليع في البلاغة وفن الخطابة يتلاعب بمعاني الكلمات، كما يبدو من خلال استعماله (tamquam)، وهو ما قام به، من قبل، مع كلمة (superstitio) خرافة التي اشتقها من (superstis) «الباقي على قيد الحياة». والتتمّة المباشرة لنص شيشرون السابق الذكر تفسّر معنى العلاقة بين الدين (la religio) وفعل أعاد القراءة (relegere)، «إعادة القراءة المتنبهة»:

«...ومن ثمّة سُمّوا متدينين، وهي كلمة مشتقة من فعل (relire) أعاد القراءة (ex relegendo)، مثلما أنّ (élégants) اشتُقّت من الفعل (choisir) اختار (elegantes ex elegendo)، و(diligents) أتت من الفعل (diligere) (اعتنى)، و(intelligents) من الفعل (intellegere) (فهم) (ex intellegendo intellegentes)».

إنّ المقارنة التي عقدها شيشرون مع كلمات أخرى مشتقة من

كلمة (legere) واضحة جداً، حيث إنّ كلّ هذه الكلمات لها مقابلات في اللغة الفرنسية؛ فكلمة (religion) دين أتت من فعل (relire) أعاد القراءة (مع كلمة (diligence))، و(élégant) أنيق أتت من فعل (élire) انتقى واختار (اختار بعناية)، و(intelligent) ذكي وفهيم أتت من فعل (intelliger) تَعقَّل (فهم بانتباه واهتمام). كلّ أنشطة القراءة أو «الاختيار» هذه لها خاصية مشتركة:

«نجد، بالفعل، في كلّ هذه الكلمات القدرة نفسها على القراءة (أو الاختيار)»، (his enim omnibus inest vis legendi eadem quae in religiosi). يتميز الدين، إذاً، (عن الخرافة) بقدرته على القراءة المنتبهة، ومن ثمّ بقدرته على الاختيار بين (ما يرتبط في العبادة بالخرافة فحسب وما يرتبط فيها بالتفكير المتأني). هكذا، يستخلص شيشرون أنّ «كلمة "خرافيين" أصبحت تكتسي قيمة قدحية (nomen vitii)، بينما أصبحت لكلمة "متدينين" قيمة محمودة وممدوحة (laudis)».

إنّ فضيلة الدين الكبرى، التي تميزه عن الخرافة، أنّه يفحص بعناية، ومن ثمّ «يعيد قراءة» (relegere)، إذا جاز التعبير (وشيشرون يبدو واعياً بالطابع المتصنّع شيئاً ما لتفسيره؛ لأنّه جعل فعل (relegere) مسبوقاً بـِ (tamquam) التي تعني «على وجه التقريب»)، كلّ الأشياء التي لها علاقة بالآلهة. إذا كانت الخرافة رذيلة، فإنّ الدين كلمة تحظى بالثناء؛ لأنّه ينجم عن قراءة، ومن ثمّ عن اختيار واعٍ ومتأنٍ. هكذا يتميّز الدين بعلاقته الواعية والحذرة والمتعقلة بعبادة الآلهة.

توجد في هذا التعريف ثلاثة أشياء تستحق تأكيدها:

1- عكس رأي مسبق مُتعنت، يتردد كثيراً منذ بنفينست، لا يقول شيشرون، هنا، إنّ كلمة (religio) أتت من كلمة الانكفاء على الحياة الداخلية (recueillement) أو من القلق والتردّد الأخلاقي للضمير (scrupule) (بنفينست هو الذي يؤوّل الكلمة بهذا المعنى، مراهناً كثيراً على عبارة (religio mihi est) التي تُعبّر عن القلق والتردّد الأخلاقي للضمير، وهو لا يشير إليه شيشرون في هذا السياق). يمكن لكلمة (religio) أن تُعبّر، في اللغة اللاتينية، عن قلق وتردّد أخلاقي للضمير (scrupule de conscience)، لكنّ كتاب (**في طبيعة الآلهة**) يقترح تفسيراً آخر للكلمة يمكنه، إذا دعت الضرورة إلى ذلك، أن يؤسّس قلق الضمير الأخلاقي وتردّده: ينشأ الدين عن «إعادة القراءة» المنتبهة والمتأنية (diligenter) للأشياء الإلهية، مثل تلك التي تترتّب على الأفعال الآتية: (elegere) (اختار)، و(diligere) (اعتنى وأحبّ)، و(intellegere) (فهم).

2- يريد الرأي المسبق الآخر العنيد أن يرى في كتاب (**في طبيعة الآلهة**) «تعريفاً» للدين (باعتباره انكفاءً على الحياة الداخلية...). والحال أنّ الأمر ليس كذلك؛ يسعى شيشرون، بالأحرى، في هذا النص إلى التمييز بين الدين والخرافة، واصفاً هذه الأخيرة بكونها وثنية، والدين بكونه جديراً بالاحترام؛ لأنّه نتيجة لإعادة قراءة منتبهة لما له علاقة بعبادة الآلهة، ولقراءة متجدّدة (a frequenti lectione) له، كما سيقول توما

الإكويني[1]، الذي فهم جيداً، بعد أوغسطين، معنى نص شيشرون.

3- إنّه لتصوّر فلسفي متماسك للدين هذا الذي يدافع عنه شيشرون؛ فهو يحتاط من الاستعادة الخرافية الخالصة للعبادات المتوارثة، ويرافع لفائدة دين ينجم عن قراءة متعقلة للمسائل الإلهية. إنّها طريقة للقول: إنّ الفلسفة تشكّل، جوهرياً، جزءاً من الدين المفهوم بطريقة صحيحة؛ إنّ الدين من دون فلسفة يبقى خرافياً أو ساذجاً.

إذا أردنا أن نحتجّ بتعريف للدين عند شيشرون، فيجب أن نذكر ذلك الذي ورد في الجزء الثاني من كتاب (**الخطيب**) (2,161) (De inventione)، الذي سيستعيده، أيضاً، توما الأكويني في (**الخلاصة اللاهوتية**) (Somme théologique)، وهو بحسب هذا التعريف «ذلك الاهتمام الذي يوليه المرء لطبيعة ما عليا تُسمّى إلهية، وتلك العبادة التي يقدّمها لها» (religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert)، لكنّ هذه العناية (cura) وهذه العبادة (caerimonia) يجب أن تستندا، في حالة الدين، على قراءة منتبهة.

إنّ هذه القراءة المنتبهة، كما تُعلمنا ذلك رسالة شيشرون (**في طبيعة الآلهة**)، هي أيضاً تلك التي نقوم بها في النظر إلى العلامات الإلهية التي تجود بها الطبيعة علينا. إنّ كتاب شيشرون

(1) Aquin Thomas (D'), Somme théologique, I, q. 81, Le Cerf, 1984-1986.

هذا، الذي يسلك أسلوب المواجهة الاستدلالية بين الأفكار، الذي يطابق تصوّره وممارسته للفلسفة، هو محاورة تعرض بالتناوب تصورات ثلاثة متحاورين حول طبيعة الآلهة؛ أحدهم أبيقوري: غايوس فيلوس (Velléius)، والثاني رواقي: باليبوس (Balbus)، والثالث ريبي: كوتا (Cotta)؛ موضوع الحوار يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الآلهة، التي يُسلّم جميعهم بوجودها، تهتمّ بالشؤون البشرية أم لا تهتمّ بها. استند الرواقي باليبوس على غائية الطبيعة المدهشة؛ ليبرهن على كون اهتمام الآلهة بالبشر أمر بدهي، بينما عدّ الأبيقوري فيلوس أنّ الآلهة تعيش في سعادة دائمة، ومن ثمّ لا تنشغل بمثل هذه الأمور، ولا سيّما أنّ العالم من صنع الطبيعة ولا دخل لها فيه. لم يكشف شيشرون، إلا في السطر الأخير من المحاورة، عن أنّ عرض باليبوس هو الذي بدا له الأكثر اقتراباً من المحتمل (la vraisemblable)؛ لأنّه فيما يتعلق بموضوع الآلهة لا يمكن أن نأمل إلا الإدلاء بآراء محتملة. حدّدت رواقية باليبوس وشيشرون (الذي عادة ما يقول عن نفسه إنّه أكثر قرباً من النزعة الشكية) أربع حجج على وجود الآلهة:

1- الأولى تأتي من التنبؤ بالمستقبل: نكتشف بوساطة العرافة (la divination) العديد من العلامات الإلهية في العالم، غير أنّ الناس يؤوّلونها أحياناً بطريقة سيئة؛ فهم إذاً من يتوجّب أن تنسب إليهم أخطاء العرافة وليس إلى الآلهة.

2- كيف نتجاهل أفضال الآلهة المتعددة علينا، والتي تهبنا ما فيه خير لنا؟ فهي المسؤولة عن «مناخنا المعتدل وعن خصوبة

الأرض ووفرة الكثير من المنافع» (**في طبيعة الآلهة**، 2.4.12). يقول باليبوس إنّ لحم السمك لذيذ جداً، حيث يمكن أن نقول، تقريباً، عن العناية الإلهية إنّها أبيقورية.

3- هناك حجّة أخرى تتمثل في الخوارق الطبيعية، من قبيل البرق والعواصف والزلازل والمذنّبات، والتي لا يمكن أن تكون إلا من فعل قوى عليا.

4- الحجّة الأخيرة والأهمّ هي «انتظام حركة ودوران الأجرام السماوية وفرادة وفائدة وجمال النظام الذي تخضع له الشمس والقمر وسائر الكواكب؛ إنّ رؤية هذه الأشياء وحدها فحسب، يبرهن كثيراً على أنّها ليست وليدة المصادفة» (**في طبيعة الآلهة**، 2.5.15).

تشهد كلّ هذه الظواهر على وجود قوة عليا؛ لأنّها ليست من صنع الإنسان. ومن يريد نفي ذلك، في نظر باليبوس، فعقله غير سليم: «عندما نرفع بصرنا نحو السماء، متأملين الأجرام السماوية، فهل يوجد ما هو أكثر بداهة من القول، حينئذٍ، إنّه توجد قوّة إلهية ذات عقل أسمى هي من يدبّر ذلك؟[...]. وإذا شكّ المرء في ذلك، فلا أفهم لماذا لا يمكن الشكّ أيضاً في وجود الشمس؛ وبالفعل، في أيّ شيء تكون هذه الحقيقة البدهية الأخيرة أكبر وأوْلى من الأولى؟» (**في طبيعة الآلهة**، 2.2.4).

رأى شيشرون، بصدد السؤال المركزي المتعلق بالعناية الإلهية، أنّ موقف الرواقيين يبدو أكثر حصافة من موقف الأبيقوريين؛ إذا كانت الآلهة لا تهتمّ بنا «فما مآل التقوى

والاحترام الدقيق والسديد للواجبات الدينية» التي توجد في أساس الشأن العام (la chose publique)؟

III- الرباط الديني من منظور لاكتانس (Lactance):

يوجد في اللغة اللاتينية اشتقاق آخر لكلمة (religio) حاربه بينفنيست؛ لأنّه، دون شك، اشتقاق فرض ذاته في العالم المسيحي؛ هو ذلك الذي اقترحه لاكتانس (250-325م)، أحد المدافعين عن المسيحية في القرن الثالث، في كتابه (**المؤسسات الإلهية**) (Divinae Institutiones,IV,28)[1].

عكس ما ذهب إليه شيشرون، يشتقّ لاكتانس كلمة (religio) من فعل (religare)؛ ربط ثانية (relier) (lier : ligare) ربط: «قلنا إنّ كلمة (religio) قد اشتُقّت من رباط (lien) التقوى؛ لأنّ الله يُعيد ربط الإنسان به ويشدّه إليه (religaverit) بواسطة التقوى»[2].

إنّ فكرة الرباط، هنا، حاسمة وتشتغل في الاتجاهين معاً: الرباط الأصلي يأتي من الله؛ لأنّه هو من اقترح تحالفاً (alliance) مع مخلوقاته؛ والدين يصبح إذاً «إعادة الربط» (le «re-lien») الذي يتمّ بوساطة التقوى، ويربط من ثمّ الإنسان بالله.

---

(1) Lactance, Institutions divines, livre IV, Paris, Editions du Cerf, 1992, p. 233.

يقول لاكتانس: «إنّه بواسطة رباط التقوى هذا نحن متعلقون ومرتبطون من جديد (religati) بالله، ومن هنا أتى اسم الدين، وليس من (relegere) كما ذهب إلى ذلك شيشرون.

(2) Ibid, p. 237.

غالباً ما تتمّ المقابلة بين اشتقاقي شيشرون ولاكتانس، والواقع أنّ كُتّاب القرون الوسطى ألحّوا على ذلك، لكنّ هذين الاشتقاقين لا يتعارضان بالضرورة في العمق؛ يمكن للرباط الديني (religare) أن يتأسّس جيداً على القراءة المنتبهة (relegere) للمسائل الإلهية، التي تستند بدورها على الرباط الأصلي بين الله والبشر. سيفضل أوغسطين الاشتقاق الذي اقترحه لاكتانس على ذلك الذي أتى به شيشرون، لكنّه سيلحّ، بصفة خاصّة، على فكرة إعادة الارتباط «re-lier» من خلال تعليقه على الخطيئة الأصلية؛ إذ أنّ الأمر يتعلق برباط فقده الإنسان نتيجة إهماله؛ ينبغي إذاً استعادة هذا الرباط وإعادة ربط (relier) نفوسنا بالله وحده، والتخلّي عن كلّ خرافة[1].

IV- التركيب بين الأفلاطونية والمسيحية عند أوغسطين:

إنّ أعمال أوغسطين (354-430م) أساسية بالنسبة إلى كلّ فلسفة دين، وتتموقع في منعطف الحقب والحضارات الحاسمة؛ أوغسطين، الذي تأثر كثيراً بشيشرون وبأفلاطونية أفلوطين (Plotin)، وفورفوريوس (Porphyre)، وأيضاً بآباء الكنيسة من أمثال: أوريجين (Origène)، وجيروم (Jérôme)، وأمبروسيوس (Ambroise)، كان شاهداً على الهجمات البربرية الأولى على الإمبراطورية الرومانية، ومن ثمّ على العلامات الأولى على أفولها (سعى في كتابه (**مدينة الله**) إلى إبراز أنّ اعتناق الإمبراطورية،

(1) Augustin, Cité de Dieu, 10.3; De la vraie religion, 111; Révisions, 1.13.9.

الحديث العهد، للمسيحية لا دخل له في هذا المآل). تتوجّه أعماله، إذاً، إلى المرحلة التاريخية المفصلية التي تمّ فيها التحوّل من العصر القديم إلى الحقبة التي ستُسميها الحداثة العصر الوسيط، والتي ستعرف هيمنة المسيحية في الغرب.

إنّ كتابه الشهير، الذي ربّما لم يكن كذلك في نظره وبالنسبة إلى معاصريه، هو (**الاعترافات، الكتاب III**) (الذي ألّفه حوالي سنة 399م)؛ يحكي فيه التاريخ المضطرب للتحولات التي عرفتها حياته الفكرية، وذلك بصيغة ضمير المتكلم، وهو ما أضفى عليه طابع الحداثة. إنّ اعتناقه للمسيحية أتى بعد عدة مراحل:

1- بدأ كلّ شيء مع تحوّله إلى الفلسفة (La conversion à la philosophie) **الاعترافات**، الكتاب III) بالمعنى الذي فهمها به أوغسطين والعصور القديمة المتأخرة. عاش أوغسطين هذه التجربة في سن الثامنة عشرة نتيجة قراءته لكتاب شيشرون (**هورتنسيوس**) أو (**حول الفلسفة**) (Hortensius) الذي هو دعوة إلى الحياة الفلسفية. إنّ التحول إلى هذا النمط من الحياة يعني التحوّل عن الانشغالات التافهة والمجد الدنيوي، وإلزام النفس بالبحث عن الحكمة (sophia) الروحية والأبدية. إنّ فكرة الفلسفة ذاتها، بما هي محبة للحكمة، تتضمن تحوّلاً (convertere): التغير الجذري والتحوّل التام نحو شيء ما)، لكنّ هذه الحكمة الحقيقية، «التي يبحث عنها الفلاسفة»، وضعها أوغسطين لفترة ما جانباً قبل أن يجدها، أو يجدها مرّة ثانية؛ لأنّ الأمر يتعلق بديانة والدته. لقد أغوته في البداية الكنيسة المانوية التي أصبح عضواً فيها لمدة عشر

سنوات، لكنّ شيئين على الأقل، كما قال، قاداه إلى الابتعاد عنها؛ الفكرة التي كوّنها أتباع ماني (Mani) عن الإله باعتباره مبدأ الخير والشر معاً (كيف يمكن للشرِّ أن يجد مصدره في الإله الذي هو خير خالص؟)، ثم تصوّرهم المادي للألوهية؛ لذلك كان من الضروري أن يدخل أوغسطين في «تحوّلٍ» فكري جديد.

2- التحوّل إلى «الأفلاطونية» (la conversion au platonisme) (**الاعترافات**، الكتاب VIII) يحكي أوغسطين في هذا الكتاب أنّ قراءة «بعض كتب الأفلاطونيين» الذين لا يذكر اسمهم، وهما من دون شك أفلوطين (Plotin) وفورفوريوس (Porphyre)، هي التي وضعته على الطريق المؤدية إلى العقيدة المسيحية. يقول: إنّه قرأ لدى هؤلاء الكتّاب مقطعاً مطابقاً، تقريباً، لذلك الذي يفتتح الإنجيل الرابع (!)، ساعياً من وراء ذلك إلى تسجيل وجود توافق في العمق بين المسيحية والفلسفة المهيمنة في عصره ممثلةً في الأفلاطونية. وجّهه الأفلاطونيون نحو الدين المسيحي، بتعليمه أنّ الله خير خالص وليس شيئاً مادياً؛ بل هو واقع روحي خالد؛ هو ذلك الذي كانت نفسه تبحث عنه دوماً. أخذ أوغسطين عن الأفلاطونيين، أيضاً، الفكرة القائلة إنّ النفس يجب عليها «الدخول في ذاتها» إذا أرادت اكتشاف هذا الواقع المعقول. إنّ الرؤية الفكرية للواقع الإلهي ممكنة، إذاً، بفضل عين النفس التي تنظر إلى داخل ذاتها. لكنّ رؤية الأفلاطونيين هذه جعلته، ربّما، أكثر زهوّاً وتكبراً. لقد نسوا التواضع الإنساني (l'humilité humaine) الذي أراد المسيح

بتجسّده في الجسد الإنساني (الذي يزدريه الأفلاطونيون) تذكيرنا به؛ لذلك كان عليه أن يلج عتبةً أخرى.

3- الاعتناق الصادق للمسيحية (الكتاب VIII) (la conversion ponctuelle au christianisme): حدث ذلك لأوغسطين في لحظة دقيقة. كان منذ مدة قد انجذب إلى الديانة المسيحية، لكنّ ميوله الحسيّة وشهوات الجسد كانت تحول دون ارتباطه بها كليّةً؛ وقد سمع ذات يوم في إحدى حدائق ميلانو صوتاً يقول له: «خذ واقرأ» (tolle,lege)، عندئذٍ فتح كتاب **(الرسالة إلى الرومان)** (Épître aux Romains) للقديس بولس، ووقع بصره على مقطع يقول: «البسوا الربّ يسوع المسيح، ولا تصنعوا تدبيراً للجسد من أجل الشهوات». مباشرةً، بعد ذلك، تخلّى أوغسطين المتيقّن أنّ الأمر يتعلق بعلامةٍ إلهية، عن إغراءات الجسد، وقرّر أن يُعمَّد في عيد الفصح المقبل. يسير الاعتناق الحاسم، إذاً، جنباً إلى جنبٍ مع التخلّي عن شهوات الجسد (وهذا المسلك، أيضاً، هو تقريباً أفلاطوني النزعة) وقبول مسلك الحياة العفيفة، لكنّ أوغسطين وهو يتحوّل إلى المسيحية؛ أي يتحوّل (devertere) عن الجسد لكي ينذر نفسه كليّةً لله، سيُساهم في شعيرة «الدخول» إلى الكنيسة الكاثوليكية (rite «initiatique»)، في التعميد الذي سيطهّره من خطاياه. يبقى، إذاً، العنصر الشعائري هنا مهمّاً، ولو أنّ الاعتناق الجوهري هو مسألة داخلية.

لا تشكّل التحوّلات «الثلاثة» إلا تحوّلاً واحداً؛ فالتحوّل إلى الفلسفة، المفهوم بطريقة صحيحة، يقوم مسبقاً على التحوّل عن

الجسد والتفرغ للحقائق الخالدة وحدها، تلك التي تمجّدها الأفلاطونية، لكنّ المسيحية هي التي تجسّد الكشف الحقيقي عنها. غير أنّ هذا التحوّل ليس وحده المهم هنا؛ مع التحوّل الذي عاشه أوغسطين يمكن القول: إنّ الغرب اللاتيني بأكمله هو الذي تحوّل إلى فلسفة الدين المسيحية.

من الأساسي أن نرى الدين (المسيحي) يقدّم نفسه هنا كجواب عن البحث عن الحكمة والسعادة، وهو ما تسعى إليه الفلسفة. إنّ الدين والفلسفة، إذاً، يسيران جنباً إلى جنب ويختلطان. يُذكّر بهذا وبوضوح السطر الأول من كتاب أوغسطين (**الدين الحقيقي**)، سنة (390م) (De vera religione) (ألّفه بعد فترة وجيزة من اعتناقه للمسيحية سنة (389م)): «إنّ طريق الحياة السعيدة [الذي تبحث عنه كلّ المدارس الفلسفية] ليس شيئاً آخر غير الدين الحقيقي». يمكن أن نقول بطريقة أخرى: إنّه لا وجود لحياة حسنة وسعيدة دون دين حقيقي، لكن من المهم تسجيل أنّ أوغسطين يتحدث، هنا، عن الدين «الحقيقي»؛ لأنّه لا يوجد إلا دين واحد. والدليل على كون الدين المسيحي هو الحقيقي يجده أوغسطين في انتشاره الكوني (**الدين الحقيقي**، 3،3). لو أنّ أفلاطون ذاته مازال على قيد الحياة وطرح عليه سؤال حول ما هو الدين الحقيقي، لأجاب إنّ الدين الذي كان يتمناه ويتطلّع إليه هو ذلك الذي أتى مع المسيحية، ولاعترف كذلك، طواعيةً، بأنّ الوعظ الأسمى لا يمكن أن يتلقاه من إنسان؛ بل من إشراق إلهي فحسب، مثل ذلك الذي تجلّى وانكشف في المسيح. إنّ الدين

المسيحي وحده يحقّق المثال (الأفلاطوني) للتحوّل عن خيرات هذا العالم الدنيوي ومعانقة الواقع الثابت. إنّ التحوّل والاعتناق مفهوم، هنا، على غرار أنموذج أفلوطين، كعودة النفس إلى ذاتها، التي تنتزع ذاتها من المتعدّد وتتخلص منه لتعود إلى الواحد.

ستكون فلسفة الدين هذه في قلب كتاب (**العقيدة المسيحية**) (la Doctrine chrétienne) (الذي شرع أوغسطين في تأليفه سنة (397م) وأنهاه سنة (427م)). يُميّز فيه، اقتداء بالرواقية، بين نمطين من الخيرات؛ تلك التي نستعملها (utenda) بغرض تحقيق خير آخر، وتلك التي نستمتع بها لذاتها (fruenda, de frui)، والتي تشكل، من ثمّ، غاية في ذاتها. كلّ شيء هو خير يحيل إلى خير آخر، ووحده الخير الأسمى والأعظم لا يحيل إلى شيء آخر؛ هو إذاً الوحيد الذي يجب أن «نستمتع» به لذاته. إنّ العقيدة المسيحية المفهومة فلسفةً بالمعنى القوي للكلمة تعلّمنا كيف ندرك السعادة الحقيقية: يجب علينا فحسب «استعمال» هذا العالم، لا الاستمتاع به، حتى يتسنى لنا «فهم خيرات الله اللامرئية التي تدلّنا عليها الأشياء المخلوقة». هكذا نكون قادرين، انطلاقاً من الوقائع المادية والزمنية، على فهم الوقائع الخالدة. وللوصول إلى ذلك مَنَحَنَا الله أنموذجاً هو الحكمة ذاتها متجسّدة في الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس [أي في شخص المسيح]؛ حكمة تكيّفت معنا باستيعابها لشرطنا، لكن لمساعدتنا على التعالي عليه فقط. لا شك في أنّ هذه الحكمة كانت حاضرة مسبقاً في العين الداخلية،

عين النفس، وأوغسطين لم يتخلَّ عنها أبداً، غير أنّها بالنسبة إلى أولئك الذين بعينهم هذه مرض تأبى أن تتجلى لعيني الجسد. وقد أعطتنا هذه الحكمة من أجل شفائنا أمراً بالحب، يوجب علينا حبّ القريب، وبصفة خاصّة حبّ الله من أعماق القلب والنفس؛ الشيء الذي يعني أنّ الله يجب أن يكون محبوباً فوق كلّ شيء. يشكّل الله والواقع المعقول طريق السعادة وجواباً عن البحث الفلسفي الذي تخوضه النفس.

سيقول في كتاب (**مدينة الله**) (427/ 413) (Cité de dieu): إنّ «الفيلسوف الحقيقي هو ذلك الذي يحب الله» (1.8)؛ أي الحكمة التي بوساطتها وُجد وتمّ كلّ شيء. لكن بما أنّ الفلسفة المحدّدة على هذا النحو لا توجد عند أدعيائها المتبجّحين بها البعيدين عنها، فينبغي اختيار الفلاسفة الذين تحدثوا عنها بطريقة أفضل: «إذاً، إذا كان الحكيم بالنسبة إلى أفلاطون هو ذلك الذي يحاكي ويعرف ويحبّ هذا الإله، ويجد سعادته في المشاركة في حياته، فما حاجتنا بفحص فلاسفة آخرين؟ فلا أحد منهم أقرب إلينا من الأفلاطونيين» (**مدينة الله**، 5.8). وأيضاً، إنّ أفلاطون هو الذي قسّم الفلسفة إلى ثلاثة مباحث؛ الطبيعة والأخلاق والمنطق (الواقع أنّ هذا التقسيم تمّ بعد أفلاطون)؛ يبحث علم الطبيعة في علة الوجود والطبيعة، وتبحث الأخلاق عن قاعدة للحياة، بينما يبحث المنطق في علّة الفهم التي تسمح بالتمييز بين الصحيح والخطأ. من البدهي بالنسبة إلى أوغسطين أنّه، في هذه الحالات الثلاث، المسيحية هي التي تأتي بالجواب الأفضل، وهو واحد

بالنسبة إليها جميعاً؛ فالله الثابت هو بالفعل المبدأ الخالد للعالم المتغير وقاعدة للحياة ونور للعقل.

إذا كانت الفلسفة قد اتخذت هنا طابعاً دينياً يستجيب لبحثها عن الحكمة، فلأنّ الدين ذاته فُهم كفلسفة. إنّ الدين والفلسفة باقترابهما من بعضهما بعض انتهيا إلى الاندماج، والتحدّي الذي ستعرفه الحقب التي أتت بعد عصر أوغسطين سيتمثّل في التفكير وإعادة التفكير في الفصل بينهما، لكنّ التركيب الأوغسطيني بينهما سيبقى دوماً فاتناً؛ إذا كان على الفلسفة أن تسعى إلى الانفصال عن الدين؛ بل إلى نقده جذرياً باسم الفلسفة، فلأنّها ستقترح حكمة أفضل، ومن ثمّ طريقاً أفضل تقود إلى السعادة.



الفصل السادس
العصر الوسيط

I- مصدران للمعرفة:

إنّ التصور السائد والمتعارف عليه حول العصر الوسيط (الذي استلهم اسمه من عصري النهضة والحداثة) قد جعل منه حقبة «سيئة» خاضعة للدين الكاثوليكي، إلى درجة تتميّز معها بقمع كلّ شكل من المعرفة المستقلة. لا شكّ في أنّ الفلسفة والدين قد اندمجا في هذه الحقبة، لكنّ هذا التعايش قد نُظر إليه في إطار هذا التصور باعتباره كارثياً بالنسبة إلى الفلسفة والإنسان أيضاً. وستُفهم الحداثة كمحرّرٍ للإنسان من وصاية الدين. ولكي تتخذ هذه الرؤية طابعاً كاريكاتوريّاً، فهي تُشَرِّف فلسفة الدين؛ لأنّها تعترف لألف سنة من التاريخ الإنساني بفضل كونها كانت محدّدة بنوع من «فلسفة الدين»، تلك التي تدّعي أنّ الدين يستجيب لكلّ انشغالات الإنسان الحقيقية. والحداثة يمكن، إذاً، أن تُقدّم نفسها باعتبارها المحرّر الظافر للإنسان من الدين ومن هذه الحقبة المظلمة من التاريخ. غير أنّ هذا يعني أنّ تشريفاً آخر

يحظى به هذا المبحث الفلسفي؛ بما أنّ الحداثة تتحدّد، بدورها، بنوع من «فلسفة الدين»، ولو اتخذ طابعاً نقدياً.

تدين هذه الرؤية بالشيء الكثير لنوع من الأوغسطينية؛ لأنّ دمج الفلسفة بالدين، الذي يُراد إدانته، هو أمر يعود إلى أوغسطين، ولو أنّه كان يدّعي أنّه يتبع في هذا الباب أفلاطون (وأفلوطين). وقد لعب هذا البارادايم الأوغسطيني لفلسفة الدين دوراً لا يُستهان به في العصر الوسيط.

لكنّه لم يكن البارادايم الوحيد، ولا سيّما أنّ المشهد الفلسفي في هذا العصر لم يكن بأكمله مسيحياً؛ إذ نجد فيه، بعيداً عن هذا البارادايم وعن المسيحية، الشهادة الأكثر وضوحاً للتركيبات المدهشة للمفكّرين المسلمين أمثال: الفارابي (نحو 870-950م)، وابن سينا (980-1037م)، وابن رشد (1126-1198م)، الذين كانوا يجهلون أعمال الكتّاب المسيحيين، من مثل أوغسطين، وهو أمر ينطبق أيضاً على صاحب كتاب **(دلالة الحائرين)** (Guide des égarés)؛ المفكّر اليهودي ابن ميمون (1135-1204م). والحال، أنّ هؤلاء الكتّاب كلّهم كانوا منشغلين بالبرهنة أنّ دينهم، الإسلام أو اليهودية، يتوافق مع «الفلسفة»، المفهومة لديهم انطلاقاً من مباحثها الأساسية كالمنطق والأخلاق والميتافيزيقا التي فكروا فيها بطريقة لاهوتية. ومن ثمّ يبقى أفق التفكير لديهم لاهوتياً أيضاً، لكنّه تفكير خصب بالنسبة إلى فلسفة الدين؛ لأنّ الانشغال الأول عند هؤلاء المفكّرين كان هو التوفيق الممكن بين الفلسفة والدين، وهذا يفترض وجود مصدرين للمعرفة؛ الوحي والعقل.

كان عمالقة الفكر الثلاثة في العالم الإسلامي قرّاء نهمين لأرسطو، الذي كانت أعماله قد تُرجمت كلّها، تقريباً، إلى العربية (بما في ذلك بعض النصوص التي تبيّن، اليوم، أنّها ليست لأرسطو مثل كتاب (**العلل**) المتشبع بالروح الأفلاطونية الجديدة)، هذا في الوقت الذي كانت فيه كتاباته المنطقية وحدها معروفة في الغرب اللاتيني والمسيحي. أعجبوا كلّهم بصرامة فلسفة أرسطو العقلانية وبتفسيره الطبيعي للعالم، كما كانوا مهتمين بالدفاع عن مشروعية العلوم العقلية: إذا كان الله قد وهبنا العقل، فلكي نستعمله لا لنخنقه. إنّهم يرون أنّ الإسلام لا يجيز دراسة العلوم الفلسفية فحسب؛ بل يُشجّع عليها. وقد عبّر بعض الكتّاب المسلمين كالغزالي (Al-Ghazali) (1058–1111م) عن معارضتهم لهذا التوجّه، وأرادوا وضع حدٍّ لهذا المدّ الفلسفي. والغزالي هو مؤلف كتاب (**تهافت الفلاسفة**) (1095م) (وقد تُرجم إلى اللاتينية بعنوان معبّر (Destructio philosophorum))، الذي يُهاجم فيه أرسطو والفارابي، وبشكل خاص ابن سينا. وهو ليس معادياً للعلوم الفلسفية كلّها؛ لأنّه يعدُّ المنطق والرياضيات علمين أساسيين؛ بل يُبدي استعداداً للتسامح مع أخلاق وطبيعيات الفلاسفة، لكنّه انتقد بشدة الميتافيزيقا؛ لأنّها في نظره تتناول بطريقة مُتهافتة أسئلة بإمكان الدين وحده الإجابة عنها.

II- فلسفة الدين عند ابن رشد وابن ميمون:

ردّ ابن رشد على الغزالي في كتاب (**تهافت التهافت**) (Destructio destructionis,1180))، وأيضاً في الكتاب الذي

أصبح اليوم معروفاً في الغرب من خلال الترجمة التي قام بها (M. Geoffroy) تحت عنوان (Le Discours décisif) (GF,1996)؛ أي **(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)**[1]، الذي اشتهر باعتباره أحد تحف العقلانية الإسلامية. فصل المقال هو عبارة عن فتوى؛ أي هو رأي شرعي حول مسألة المعرفة؛ «هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إمّا على جهة الندب، وإمّا على جهة الوجوب» (**فصل المقال**، 1). إنّ فعل التفلسف، في نظر ابن رشد، ليس شيئاً آخر «غير النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع». إنّ الغاية التي يتوخّاها الفلاسفة هي نفسها تلك التي يقصدها الوحي، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون هناك تناقض بينهما؛ بل يمكن فحسب أن يحصل تعارض ظاهري بين المعنى الحرفي للقرآن وبين ما يخلص إليه التحليل البرهاني. ومهمّة التأويل هي رفع هذا التناقض الظاهري بين الحكمة والشريعة، بما أنّ هناك «إجماعاً بين علماء المسلمين» على أنّه «لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلّها على ظاهرها». ولكن لماذا يحتوي القرآن آيات ينبغي

(1) اعتمدنا، في ترجمة أقوال ابن رشد، التي اقتبسها المؤلف من الترجمة الفرنسية (Le discours décisif) لكتاب فصل المقال، على نص ابن رشد في صيغته العربية الأصلية، بعنوان: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، صحّحه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، ميدان الجامع الأزهر الشريف، ط3، 1968م. ويتضمن أيضاً مقال: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. (المترجم).

أن تؤخذ في معناها الحرفي، وأخرى يجب أن تفهم بطريقة مجازية؟ علّة ذلك هو اختلاف طبائع الناس في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه [الشرع] «هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها». والحال، أنّه ليس بإمكان جميع الناس فهم المعنى الباطن: «إنّ للشرع ظاهراً وباطناً، وليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه». يقترح ابن رشد تحليلاً حاذقاً لأنواع المنطوقات القابلة للتأويل البرهاني ولفئات الناس القادرين على فهمه. والحقيقة أنّ هناك اختلافاً بين «أهل البرهان» وأولئك الذين هم في حاجة لإرضاء خيالهم (الجمهور)، وليس لديهم استعداد طبيعي لفهم التأويلات. غير أنّ عظمة الوحي تكمن في كونه يتوجّه، في الوقت نفسه، إلى جميع أنواع المؤمنين. وإذا كان الشرع ينشغل بِ «الأكثرية»، فهو لم يغفل عن«بعث إشارات إلى الخاصّة».

إنّ الميراث الأول لفلسفة الدين هذه، الذي سيطوّره ابن ميمون وسبينوزا، يكمن في القول: إنّ للوحي حقيقة مزدوجة؛ حقيقة في متناول العامّة وأخرى لا يدركها إلا الفلاسفة بوساطة النظر العقلي (وليست في متناول الجميع). هذه الفكرة ستحاربها الأرثوذكسية الإسلامية، التي ستعيد الاعتبار للمعنى الحرفي للنصّ القرآني.

الميراث الثاني لهذه الفلسفة، الذي يشترك فيه الفارابي وابن سينا وابن رشد، يكمن في الاعتراف ليس، فحسب، بمشروعية العلوم الفلسفية وتفسيرها العقلاني للعالم؛ بل باستقلاليتها. ينبغي

على القرآن أن يتوافق مع ما تتوصّل إليه هذه العلوم، وإذا حصل نزاع بينهما فالنصّ القرآني هو الذي يجب تأويله بمعنى يتطابق مع ما خلص إليه العقل.

هكذا يوجد عند ابن رشد ومن سار على نهجه من مفكري العصر الوسيط، بطريقة صريحة تقريباً، نمطان كبيران من المعرفة؛ من جهة هناك العلوم الفلسفية المؤسسة على العقل الطبيعي، ومن جهة أخرى الدين الموحى به من خلال نصوص نبوية يتوجّه معناها الحرفي إلى العامة أكثر من غيرهم؛ لأنّ الفلسفة تسمح للمتفوقين في العلم بتكوين فكرة أفضل عن الماهية الإلهية. لا شكّ أنّ هذا الموقف يتضمّن نوعاً من النخبوية، ويسلّم بأنّ الخوض في قضايا الميتافيزيقا ليس في متناول جميع الناس، لكنّه موقف استحقّ عن حق التنويه بالتسامح الذي تُعبّر عنه هذه الرؤية التي يتضمّنها حول التعايش الممكن بين طريقين تقودان إلى الحقيقة التي لا يمكن أن تكون إلا واحدة.

لكن هل يمكن أن يوجد طريقان تؤديان إلى الحقيقة؟ هل يمكن للعقل الإنساني أن يدخل في تنافس مع الحكمة الموحاة مباشرةً من الله؟ إنّه السؤال الذي سيكون في أصل «الصراع» بين العقل أو العلم والدين، وسيكون مسرح كلّ مجادلات فلسفة الدين التي استمرّت بعد العصر الوسيط. يكفي أن نفكر في كانط الذي بذل كلّ ما في وسعه ليقترح فلسفة في (**الدين في حدود مجرّد العقل**) (1793م) (La religion dans les limites de la simple raison)، لكنّه قام بذلك حاطّاً، في إطار روح الأنوار،

من أهمية الوحي التاريخي، وهو، من المؤكد، ما لم يكن بإمكان أيّ كاتب من العصر الوسيط أن يسمح به. إذا كان مفكرو الإسلام الثلاثة الكبار، وابن ميمون اليهودي، لم يضعوا قط موضعَ سؤالٍ حقيقةَ وأصالةَ وحيِ دياناتِهم، فقد قدّموها في نسخة متأثرة بالفلسفة جداً، ولاسيّما بالميتافيزيقا اليونانية التي تجعل من الإله ماهية خالدة وفعلاً خالصاً يتحدد، قبل كلّ شيء، بكونه مسؤولاً عن الحركة الكاملة للأجرام السماوية.

يفترض ابن ميمون هذا التصوّر، لكنّه يستبعد فكرة أبدية العالم باسم فكرة الخلق اليهودية. لقد قاده تصوّره الميتافيزيقي للإلهي إلى أن يؤول بمعنى روحاني خالص كلّ مقاطع التوراة، التي يبدو أنّها تنسب لله صفات وأفعالاً حسيّة؛ فإذا قلنا مثلاً إنّ الله «جالس» فلا ينبغي أن يُفهم من ذلك أنّ له جسماً، لأنّ ذلك سيكون كفراً؛ بل هو قول يعبّر عن ثباته ودوامه؛ فالله منزّه مطلقاً عن كلّ تجسيم. والحال، أنّ الناس يربطون مفهوم الوجود بالوجود الجسمي (**دلالة الحائرين**، 100، 61)، والعقل يعلمنا أنّ محاولة فهم طبيعة الوجود الإلهي من منطلق هذا الربط الشائع خاطئة ومتناقضة، ومن ثمّ إنّ فهم النصوص الدينية التي تتحدث عن الله بطريقة حسيّة بمعناها الحرفي هو، إذاً، قمّة الابتعاد عن الدين (irréligion)، غير أنّ الصعوبة تأتي من كون اللغة الإنسانية هي ذاتها دوماً تجسيمية، ومن ثمّ غير قادرة على التعبير عن ماهية الله الذي يختلف نوع وجوده كليّةً عن نوع وجودنا؛ لذلك يجب أن نحتاط من إطلاق أسماء أو صفات على الله، والتي تحمل

دوماً طابع لغتنا التجسيمية. إنّ الطريقة الوحيدة الممكنة للحديث عن الله هي بالسلب؛ إنّ الصفات الإلهية الحقيقية هي تلك التي تتمّ نسبتها إليه بالنفي، مثل قولنا عنه إنه ليس جسماً، وليس ثمّة تعددية في كينونته، ولا يوجد تشابه بين نمط وجوده ونمط وجودنا... إلخ. وكلما أكثرنا من هذه التحديدات السلبية اقتربنا من ماهيته. إنّ اسم يهوه (Yahvé)، الذي سمّى الله به نفسه عندما كلَّم موسى، هذا الكائن المتميز بملكة فهم فائقة، وحده يتكوّن من أربعة حروف (YHWH) تُعبّر عن «واجب الوجود». إنّها من دون شك فكرة ميتافيزيقية، سبق أن بلورها بعض المفكرين كالفارابي وابن سينا، لكنّ ابن ميمون أغناها بخاصيات استنبطها من الوحي النبوي. هذا الوحي الذي يعلمنا أنّ الله كريم ومنصف وعادل، ليس في تنظيمه المحكم للأجرام السماوية فحسب؛ بل أيضاً في النظام الذي «فاض» عن عقله، وشمل عالمنا الأرضي الذي يساعدنا تأمله على معرفة وجوده. إنّ فكرة الفيض (féidh) (**دلالة الحائرين**، 275) الأفلوطينية حاضرة بقوة عنده؛ فبوساطة هذا التدفق منح الله، مثل نبع ماء سيّال، الوجود للأفلاك السماوية ولعالمنا. وما أوحاه للأنبياء بوساطة الملائكة يجب أن يُفهم هو أيضاً كفيض عن علمه. كلّ هذا الوحي ليس هدفه إلا قيادة الإنسان لتحقيق كماله الحقيقي أو غايته النهائية المتمثلة في إدراك الله ومعرفة الحقائق المعقولة أو الميتافيزيقية، التي بوساطتها يحصل الخلود (**دلالة الحائرين**، 633). يلتقي هنا أفلاطون بموسى.

إنّ الحائرين الذين يتوجّه إليهم كتاب (**دلالة الحائرين**) لابن ميمون هم المتدينون كاملو الدين والأخلاق، الذين درسوا بعمق العلوم الفلسفية واستهواهم العقل، لكنّهم قد يتعرضون للتشويش بوساطة المعنى الظاهر للنص الديني؛ هذا المعنى الحرفي يمكن أن يجعلهم مضطربين مرتبكين قلقين. إنّ الغاية التي يسعى إليها هذا الكتاب، إذاً، هي أن يرفع ما أمكن ذلك (لأنّه يبقى دوماً واعياً بحدود العقل الإنساني عندما يسعى إلى فهم الإلهي) هذه العتمات والالتباسات، وأن يبذل ما في وسعه لكي لا يَنجرّ الإنسان المتدين إلى الخطأ بسببها.

III- فضيلة الدين عند توما الأكويني:

سرعان ما تمّ نسيان الفارابي وابن سينا وابن رشد في العالم الإسلامي، قبل أن يُعاد اكتشافهم في عصر النهضة العربية نهاية القرن التاسع عشر. وورثتهم المباشرون، إذا أمكن القول، وُجدوا بالأحرى في العالم الغربي واللاتيني الذي ظلّ إلى حدود هذه الفترة، اقتداءً بنوع من الأوغسطينية، رافضاً للمعرفة العقلانية «الوثنية»، التي كانت فضلاً عن ذلك معروفة بطريقة سيئة. انطلاقاً من القرن الثالث عشر، أعاد كبار القرّاء المسيحيين (ألبير الأكبر (Albert le Grand) وتوما الأكويني (Thomas d'Aquin)، ودان سكوت (Duns Scot)، وغيوم أوكهام (Guillaume d'Occam)، والمعلم إكهارت (Maitre Eckhart)) للترجمات الجديدة لأعمال المؤلفين العرب ولنصوص أرسطو الاعتبار لهذه المعرفة العقلانية. على غرار المفكرين العرب، لم يضعوا حقيقة وحيهم موضع

تساؤل؛ بل انشغلوا بالبرهنة على توافقه مع العقل. وإنّ رؤيتهم العقلانية للعالم، المستلهمة من نوع من الأفلاطونية الموروثة عن المفكرين المسلمين، قد ساهمت في انطلاق العلم الحديث، ومن ثمّ في انبثاق موقف نقدي جدّاً إزاء الدين.

من غير الممكن أن نعطي هنا لفلسفة الدين شديدة التنوّع التي أنتجها كتّاب القرون الوسطى حقّها؛ لأن كلّ القضايا التي تناولوها في متونهم الغزيرة تمسّ، من قريب أو بعيد، «الدين» (الله، والإيمان، والخطيئة، والنعمة، والملائكة...)؛ إذ يتعين أن نتناول هنا الدليل الأنطولوجي عند أنسيلم (Anselme) والبراهين الخمسة على وجود الله، والتصوّر الذي نكوّنه عن ماهية الله وقدرته الواسعة، لكن يمكن أن نؤكد أنّ هذه القضايا ترتبط أكثر بالميتافيزيقا بمعناها الدقيق[1]؛ أي بالتفسير العقلاني للمبادئ الأولى، التي يمكن أن نميّزها عن «الدين» المفهوم باعتباره عبادة لقوّة عليا تُسمّى إلهية.

بهذا المعنى يتحدث الأكويني عن الدين في أحد الفصول الأخيرة ضمن المجلّد الثاني من الجزء الثاني لكتاب (**الخلاصة اللاهوتية**) (Somme théologique) (2a 2ae,q.81-91)، حيث يتطرّق إلى الفضائل الكبرى. تناول الأكويني، إذاً، موضوع الدين بعد أن تحدّث طويلاً عن الله والإيمان ذاته (في الجزء الأول)؛ وتصوّره للدين هو أكثر محلية من تصوّر أوغسطين له على سبيل

(1) J. Grondin, Introduction à la métaphysique, PU, Montréal, 2004, p. 133-171.

المثال، لكنّه أقرب إلى الدين المفهوم باعتباره عبادةً قائمةً على الاعتقاد.

القول إنّ الدين «فضيلة» ليس قولاً بدهياً بالنسبة إلى قارئ اليوم. يقتدي الأكويني بأرسطو، وهو يعدُّ الفضيلة هابيتوس (habitus)؛ أي تدبيراً أو استعداداً «يمنح الإنسان الاكتمال الذي يجعله يتصرّف بطريقة حسنة»[1]. يوجد في نظر الأكويني ثلاث فضائل فكرية (الحكمة، والعلم، والفهم) وأربع فضائل أخلاقية (الحذر أو الفطنة (prudence)، والعدالة، والاعتدال، والقوة) وثلاث فضائل لاهوتية (الرحمة، والإيمان، والرجاء). وضدّ كلّ توقع، لا ينتمي الدين إلى الفضائل اللاهوتية؛ لأنّه يُفهم لديه باعتباره فضيلةً تابعةً للعدالة؛ لأنّ موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله، بما هو موضوع يتجاوز قدرات العقل، والحال أنّ الدين ليس موضوعه المباشر هو الله، بل عبادة الإنسان لله.

إنّ الإحالة الأولى عند الأكويني، في سعيه لتحديد مفهوم الدين، هي التعريف الذي أعطاه شيشرون، والقائل: إنّ «الدين يقدّم عنايته وتبجيله لطبيعة عليا تُسمّى إلهية»[2]. يعرض الأكويني، إذاً، ثلاثة اشتقاقات لكلمة الدين يراها أساسية لفهم فضيلة الدين:

1- إعادة القراءة (relire): يستعيد الأكويني هنا الاشتقاق الذي اقترحه شيشرون؛ المتدين هو الذي يعود مرّةً ثانيةً، وعلى

---

(1) Aquin Thomas (D'), Somme théologique, 1a 2ae, q.58, art.3, Le Cerf, 1984-1986.

(2) Ibid, 2a 2ae, q.81.

وجه التقريب، يُعيد قراءة (retractat et tamquam relegit) ما يهمّ العبادة الإلهية. إذا كانت كلمة الدين تأتي من «إعادة القراءة» «relire»، فلأنّه يتعيّن على المتديّن أن يعود إليه دوماً في قلبه؛ ينجم الدين هنا عن القراءة المتكرّرة (frequenti lectione).

2- الاستعادة (ré-élire): إنّه اشتقاق استعاره الأكويني من كتاب أوغسطين (**مدينة الله**)؛ بما أنّ الإله هو الخير الأسمى الذي تركناه واستبعدناه نتيجة إهمالنا، فيجب علينا استعادته ثانية (ré-élire)؛ أي اختياره من جديد.

3- الارتباط (relier): يُعبّر الدين أخيراً عن «ارتباطنا بالله الواحد الواسع القدرة» (تبعاً للاشتقاق الذي وضعه لاكتانس (Lactance)، ولا يشير إليه توما الأكويني هنا).

يُعبّر الدين بمعناه الدقيق، من حيث هو قراءة متجددة، واختيار لله من جديد، وارتباط عمودي به، عن الخضوع لله (ordo ad Deum). فضيلة الدين، إذاً، هي تلك التي تأمرنا بتوجيه كلّ سلوكنا نحو الله، وتدفعنا إلى إعادة قراءة كلامه، وإلى اختياره طواعيةً والارتباط به. ويترجم بوساطة نوعين من الأفعال: الأفعال الدينية تكون إمّا داخلية وهي الأساسية، وإمّا خارجية وثانوية؛ الداخلية هي أفعال التقوى والصلاة، بينما الخارجية تتضمّن التعبُّد والأضحيات والقرابين والمكوس الدينية، وإجمالاً كلّ ما نهديه للإله. والإله، بطبيعة الحال، ليس بحاجة لقرابيننا وصلواتنا؛ إذا كنّا نقدّم آيات التكريم والتبجيل للإله، فليس ذلك من أجل الإله ذاته لأنّه كلّه مجد لا يمكن لمخلوقاته أن تضيف إليه شيئاً؛ إنّنا

بالأحرى نقوم بذلك من أجلنا نحن بغاية إخضاع أرواحنا له والعثور على كمالنا فيه؛ لأنّ «كلّ شيء لا يجد كماله إلا في الخضوع لما هو أعلى منه»، غيرَ أنّنا في حاجة إلى المحسوس ليقودنا إلى هذه الغاية؛ لذلك تتطلّب عبادة الله استعمال وقائع مادية، من حيث هي علامات «قادرة على أن توقظ في النفس الإنسانية الأفعال الروحية التي بواسطتها نتوحّد مع الإله»[1]. هذه هي «فلسفة الدين»، بمعنى الفلسفة المتضمّنة في الدين.

تمثّل الفضيلة عند أرسطو وسطاً عادلاً بين رذيلتين، وهو أمر ينطبق على فضيلة الدين عند الأكويني، التي تجسّد وسطاً عادلاً بين إفراطين هما: الخرافة والمعتقدات الباطلة (superstition) من جهة، والفسوق[2] من جهة أخرى. الخرافة إفراط؛ لأنّها تقدّم عبادة إلهية لمن لا ينبغي أن يكون موضوعاً لها، أو أنّها تقوم بذلك بطريقة غير ملائمة. أمّا الفسوق، فيُعبّر من جهته عن نقص في الدين: يتمّ التعبير عنه بالوقاحة إزاء الله، التي تتمّ عندما يسعى المرء إلى استمالته أو اختباره، أو عندما يحنث، أو عندما يستعمل اسمه من دون احترام. تجدر الإشارة إلى كون الإلحاد لا يدخل في أشكال الفسوق التي يدرسها الأكويني، ولم يصبح ذلك ممكناً إلا مع فلسفة الدين الحديثة.

---

(1) Aquin Thomas (D'), Somme théologique, q.81, art.7. Le Cerf, 1984-1986.

(2) إنّ مفهوم (irréligion)، كما يتضح من خلال السياق الذي ورد فيه في آخر الفصل، يعبّر، في نظر الأكويني، عن نقص في الدين، ولا يُعدّ خروجاً عن الدين أو إلحاداً، لذلك لا يمكن ترجمته بـ«الزندقة» أو

= «الكفر» أو «البدعة». وقد وجدنا نظيراً له في اللغة العربية من خلال موقف المعتزلة من مرتكب الكبيرة: ففي حكمهم لا هو بالكافر ولا هو بالمؤمن؛ بل في منزلة بين المنزلتين، لذلك عَدّوه فاسقاً. وبناء عليه ترجمنا (irréligion) بكلمة «فسوق». (المترجم).

الفصل السابع

العالم الحديث

من البدهي القول إنّ الصراع بين الدين والعقل، الذي ظهر عند آباء الكنيسة، وأيضاً عند ابن رشد وابن ميمون، سيؤدي دوراً حاسماً في فلسفة الدين الحديثة؛ بل سيستخدم أيضاً لتحديدها، بالمعنى الذي يرى فيه بعضهم أنّ الحداثة ليست شيئاً آخر غير التحرّر من هيمنة الدين الذي سيُستعاض عنه بالعلم. وحسب أوغست كونت، ينبغي أن نميّز الحالة العلمية (والحديثة) للإنسانية عن المرحلة اللاهوتية أو الدينية. يجد الدين نفسه، هنا، متماهياً كليّةً مع الخرافة، وقد سبق لشيشرون والأكويني أن ميّزا بينهما، وذلك باسم نوع جذري من نزع الطابع الأسطوري عن العالم، الذي تقدّم عنه الحداثة أمثلة متعددة.

متى ابتدأت الحداثة؟ يربط الأنجلوساكسونيون بدايتها بظهور العلم التجريبي مع فرنسيس بيكون (Francis Bacon)، أو باكتشافات كوبرنيك (Copernic) وجاليلو (Galilée) الفلكية، بينما يُفكّر القاريون أكثر في ديكارت (Descartes)، والمؤرّخون

في النهضة الإيطالية أو اكتشاف العالم الجديد دون إغفال الإصلاح البروتستانتي. والتواريخ المهمّة بهذا الصدد معروفة جداً؛ اختراع المطبعة من طرف غوتنبرغ (Gutenberg) سنة (1450م)، واكتشاف أمريكا سنة (1492م)، وظهور كتاب (**ثورات الأجسام السماوية**) (De revolutionibus) لكوبرنيك سنة (1546م)، و(**الأرغانون الجديد**) (Novum Organum) لفرنسيس بيكون سنة (1620م)، وكتاب (**خطاب في المنهج**) (Discours de la méthode) لديكارت سنة (1637م).

إذا كان فرنسيس بيكون وديكارت قد وضعا مسافة بينهما وبين أرسطو وميتافيزيقاه؛ فمن الصعب الحديث لديهما عن نقد جذري للدين أو لموضوعاته الأساسية، وهو أمر ينطبق على أغلبية الكتّاب الذين نربطهم ببدايات الحداثة. يكفي للاقتناع بذلك التذكير بمقصد أعمالهم المؤسِّسة؛ نشر ديكارت باللاتينية سنة (1641م) تأمُّلاته في الفلسفة الأولى (Méditations de philosophie première)، والتي تمّت البرهنة فيها على وجود الله وخلود النفس، وهو عنوان يمكن أن يصلح لكتاب في القرون الوسطى؛ وباسكال (1623-1662م) قد فكّر، من جهته، في مشروع كتاب حول موضوع (**تفوّق الدين المسيحي**) (La supériorité de la religion chrétienne)؛ بينما قدّم مالبرانش (Malebranche) (1638-1715م) في كتابه (**البحث عن الحقيقة**) (Recherche de la vérité) ميتافيزيقا يتوجّب عليها «وضع الحقائق الأساسية التي يتأسّس عليها الدين والأخلاق». هذه

الرؤية الميتافيزيقية ستستمر في الأنساق العقلانية عند ليبنتز (Leibniz) (لا شيء من دون علّة، والله هو العلّة الأولى)؛ وسبينوزا (Spinoza) (المسلمة الأولى في كتابه (**الأخلاق**) (Éthique) هي أنّ الله علّة ذاته وماهيته تتضمّن وجوده). حتى وإن كانت هذه الرؤية الميتافيزيقية تشيد بالعقل، فمن الصعب أن نربط هذا التقليد المسمّى عقلانياً بموت الإله، أو بنقد جذري للدين؛ بل العكس هو الصحيح.

إنّ أصول هذا النقد توجد، بالأحرى، في تقليد آخر للحداثة غالباً ما يُماهى مع النزعة التجريبية، لكنّ جذوره قروسطية. يدين المنهج التجريبي عند فرانسيس بيكون (F. Bacon) بالكثير للنزعة المناهضة للماهوية، التي ظهرت مع أوكهام (Occam) وبيريدان (Buridan). تندرج الاسمية في إطار تقليد يلحُّ كثيراً على قدرة الله المطلقة، تقليد يعود إلى بيار داميان (Pierre Damien) (1007-1072م) وكتابه (**رسالة في القدرة الإلهية الكليّة**) (**Lettre sur l'omnipotence divine**). والحال أنّه إذا كان الله قادراً على كلّ شيء، فلا يمكن لقدرته هذه أن يحدّها نظام للماهيات يكون الله خاضعاً له وملزماً بالتلاؤم معه. فالماهيات، إذاً، بالنسبة إلى الاسمية ليست، مبدئياً، إلا وقائع «اسمية» ابتكرها الفكر بوساطة التجريد من التجربة، ووحدهم الأفراد يتمتعون بوجود حقيقي. هكذا غيّرت المعرفة موضوعها: لم تعد تنصبُّ على الماهيات الثواني (essences secondes)؛ بل على معطيات التجربة العرضية والفردية. والمعرفة الاختبارية التي نستخلصها من دراسة

هذه المعطيات ليست كونية كما هو الأمر بالنسبة إلى المعرفة التي تنظر في الماهية لدى الوسطويين (médiévaux) (وهنا يكمن ضعفها)، لكنّها على الأقل قابلة للفحص التجريبي، وتسمح بالحصول على تنبؤات مؤكّدة. فباسم هذه المعرفة التجريبية انتقد فرنسيس بيكون أوثان الفكر (idola mentis) عديمة الجدوى.

لا تهمّ هذه النزعة الاسمية، بالدرجة الأولى، الدين بما هو كذلك، لكنّها قادت، شيئاً فشيئاً، إلى نقد الدين من طرف هيوم (Hume) ومفكري الأنوار (هيلفيتيوس (Helvétius)، وديدرو (Diderot)، وفولتير (Voltaire))؛ لأنّ الدين أصبح يبدو، أكثر فأكثر، مجرّد اختراع فكري، وقد قال عنه هوبز (Hobbes) (1588-1679م) في (**الليفياثان**) (الفصل12) إنّه ينشأ عن خوف الإنسان من الموت ورغبته في معرفة الأسباب، لكن ألا ترتبط هذه المعرفة بالأحرى بالعلم بما هو كذلك؟

حدث هنا تحوّلان صامتان غير أنّهما مُزلزلان هما: 1- أصبح الدين يُتصوّر، أكثر فأكثر، كمسألة داخلية، أي خاصة ترتبط بالاقتناع الشخصي وحده، وهذا من دون شك كان فيما قبل واضحاً عند أوغسطين، لكنّ الحداثة ستلحّ أكثر على الطابع «الوهمي» المصطنع لهذا الاقتناع؛ 2- إنّ الدين المفهوم انطلاقاً من الخوف من الموت وإرادة فهم الأسباب، يبقى مُعتبراً كشكل من «المعرفة»، لكنّها معرفة «ضعيفة» إذا قارناها بالمعرفة العلمية، ومن ثمّ يمكن لمشروعيتها أن توضع موضع سؤال، ولو أنّ ذلك قليلاً ما طُرح في بداية العصر الحديث.

غير أنّ هذين التحوّلين ليسا وحدهما المهمّين، فقد كان هناك تحوّل آخر تمّ إعداده لمدة طويلة، إلا أنّه سيتخذ بُعداً نقدياً؛ ذلك أنّ فلسفة الدين في الحداثة، بإضفائها طابعاً جذرياً على تمييز قديم، ستفصل أكثر فأكثر بين شكلين من الدين؛ الدين الطبيعي المؤسّس، في الأغلب، على نظام الطبيعة الذي يستنبط منه وجود صانع أسمى، والدين التاريخي القائم على شريعة ما والمؤسساتي الذي يستند على وحي، لكنّ امتيازاته السياسية ستصبح طواعيةً موضع اعتراض. يدين هذا التمييز بالشيء الكثير للرجّة التي أحدثتها فلسفة الدين عند سبينوزا.

I- سبينوزا ونقد التوراة:

سبينوزا (Spinoza) (1632-1677م) ولد في أمستردام من عائلة يهودية برتغالية، واحتكّ مبكراً بطوائف بروتستانتية متحرّرة، ممّا تسبب في طرده من جماعته اليهودية سنة (1657م). وفي سنة (1670م) نشر (**رسالة في اللاهوت والسياسة**) (Tractatus theologico-politicus) باسم مجهول، وهو الكتاب الذي أعلن انطلاق «نقد التوراة». أثار الكتاب ضجّة، وصدر في حقّه الحظر سنة (1674م). هدفه هو الدفاع عن حرية التفلسف كما يُعبّر عن ذلك عنوانه الكامل؛ «وفيها [رسالة في اللاهوت والسياسة] تتمّ البرهنة على أنّ حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على السلام في الدولة؛ بل إنّ القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها في آن واحد».

ينبغي الدفاع عن هذه الحرية ضدّ أولئك الذين يعتقدون أنّه

يتعيّن عليها الخضوع للوصاية من طرف اللاهوتيين الذين يستندون إلى الكتاب المقدّس. يُعبّر سبينوزا عن مقصده في رسالة له إلى أولدنبورغ (Oldenbourg) في (تشرين الأول/أكتوبر 1665م) (الرسالة 30): «أنشغل الآن بتأليف رسالة سأعرض فيها وجهة نظري في الكتاب المقدّس والأسباب التي دفعتني إلى القيام بهذا العمل هي؛ أولاً: الأحكام المسبقة للّاهوتيين التي تشكّل، في رأيي، أكبر عائق أمام دراسة الفلسفة، وسأجتهد في الكشف عنها وتخليص عقول الناس المثقفين منها؛ ثانياً: رأي العامة فيَّ؛ إذ لا يكفّون عن اتهامي بالإلحاد، وأنا مضطر أن أصحّح، ما أمكنني ذلك، هذا الخطأ الصادر في حقي؛ ثالثاً: رغبتي في الدفاع بكلّ الوسائل عن حرية التفكير والتعبير، التي تسعى السلطة الكبيرة المتروكة لرجال الدين ولغيرتهم إلى تهديدهما واجتثاثهما من هذا البلد».

مقصد سبينوزا هو البرهنة أنّ هناك نمطين من المعرفة بالله مختلفين كليّةً في طبيعتهما؛ هناك، من جهة، المعرفة العقلانية الواضحة والمتميزة، ومن جهة أخرى المعرفة المؤسسة على الوحي التي يرتبط بها المرء بالإيمان، وتفترض أنّ المؤمن لا يملك هذه المعرفة الفلسفية. وإذا كان ابن رشد قد ميّز، سابقاً، بين هذين النمطين من المعرفة، فلم يخطر في باله أبداً أن يضع أصالة الوحي موضع سؤال. مع سبينوزا أصبح ذلك ممكناً وسرعان ما غدا أمراً جارياً بعده.

ترتبط المعرفة بالله المؤسّسة على الوحي بِوسيط أو «نبي».

والحال أنّ النبي ينقل تأويلاً للوحي الذي تلقّاه باستعمال الصور التي يمكن أن تفهم في حقبته. فالنبي، إذاً، «هو ذلك الذي يؤول الأشياء الموحاة من طرف الله لأشخاص آخرين غير قادرين على أن تكون لهم معرفة يقينية بها، وتبعاً لذلك لا يمكنهم فهمها إلا بالإيمان وحده». هكذا قال موسى عن الله: إنّه نار أو إنّه غيور. إذا لم تكن لدينا معرفة بالله، يمكن أن نعتقد بما قاله موسى، والحال أنّ الأنبياء يحكون أشياء مختلفة عندما يستعينون بالصور للحديث عن الله «لن نندهش عندما نجد في الكتب المقدّسة [...] أنّ ميخا (Michée) رأى الله مستوياً على العرش، ورآه دانيال (Daniel) عجوزاً ملتحفاً بالبياض، ورآه حزقيال (Ezéchiel) ناراً، ورأى تلامذة المسيح الروح القدس هابطة في صورة حمامة، ورآها الحواريون في صورة ألسنة من النيران، وأخيراً فقد رأى بولس (Paul) نوراً ساطعاً في لحظة تحوّله إلى العقيدة. هذه الرؤى تتفق جميعاً مع تصوّرات العامّة لله وللأرواح».

غير أنّه لا يمكن أن نأخذ هذه الصور، الحسية والمادية، باعتبارها تمثلاتٍ لله ذاته، الذي يتصوّره النور الطبيعي ككائن غير مادي؛ وحده السياق التاريخي يسمح بفهم معنى هذه الصور المستعملة من طرف الأنبياء. يكافح سبينوزا هنا، عن قصد وتصميم، لصالح تأويل تاريخي ونقدي للكتاب المقدّس.

ومع ذلك، هو لم يطعن، من باب الاحتراس أو الاقتناع، في فكرة أنّ الكتاب المقدّس صادر عن الوحي الإلهي؛ فالله ذاته قرّر أن يوحي إلى الأنبياء، لكنّ هؤلاء كيفوا حكاياتهم عن هذا

الوحي مع تمثّلات عصرهم. والحال أنّه ينبغي تأويل التوراة كما نؤول الطبيعة لكي نستخلص قوانين كونية. والقانون الذي يستنبطه سبينوزا من الكتاب المقدّس هو أنّ الغاية كلّها، التي يتوخّاها، هي قيادة الناس نحو التقوى. من البدهي أنّ على الأنبياء أن يأخذوا في الاعتبار الأحكام المسبقة التي يحملها أولئك الذين يتوجهون إليهم لكي يحثوهم على الورع والتقوى. لكنّ هذه التمثلات محكومة بسياقها التاريخي، ويسهل إضفاء النسبية عليها ما دامت حسيّة؛ لذلك لا يمكن خلطها بالمعرفة العقلية بالله، التي ليست في حاجة إلى الاستناد على الصور الحسيّة.

إنّ الغاية التي سعى إليها سبينوزا هي إقامة فصل دقيق بين المعرفة بالله، التي تصدر عن العقل الطبيعي، وتلك التي تأتي من الكتاب المقدّس، والتي هي تاريخية. إنّنا هنا، إذا أمكن القول، أمام نقد تاريخي للدين من أجل مجد عظيم لله (ad maiorem Dei gloriam)، لكن أيضاً من أجل مجد الفلسفة ذاتها، التي يتعلق الأمر بالدفاع عن حريتها. إنّ الخلاصة التي انتهى إليها سبينوزا، اللاهوتية والسياسية في الوقت نفسه (بناءً على عنوان الرسالة)، هي أنّه لا يمكن أن نضع الفلسفة تحت وصاية رجل اللاهوت، لكنّ سبينوزا، وهو يدافع بصرامة عن استقلالية الفلسفة، انتهى إلى تقويض سلطة الكتاب المقدّس باسم نمط آخر من المعرفة بالله، تلك التي تستند على العقل. على الرغم من إلحاح سبينوزا على القول: إنّ تمثلات الأنبياء كانت ضرورية في زمانها لقيادة الناس نحو التقوى، يمكن أن نخمّن أنّ بالإمكان نقد تمثلات

الأنبياء انطلاقاً من المعرفة التي يمكن أن نكوّنها عن الله بوساطة ملكة الفهم (entendement). هذا التصور الذي دشّن النقد العقلي للتوراة جسّد مقدّماً نقد كانط للدين في كتابه (**الدين في حدود مجرّد العقل**) (1793م) (La religion dans les limites de la simple raison).

II- الدين الأخلاقي عند كانط:

يميز كانط (Kant)، من حيث هو وريث لفكر الأنوار، بين الدين القائم على شريعة ما، التاريخي والخاص، وبين الدين الكوني الذي يمكن استنباطه من العقل. تكمن إحدى جوانب أصالة فلسفته في الدين في كونه لم يؤسس الإيمان العقلي على تصوّر لله مستخلص من نظام الطبيعة؛ بل استنبطه من القانون الأخلاقي المسجّل في قلب كلّ إنسان.

1- نقد المعرفة الميتافيزيقية:

في كتابه (**نقد العقل الخالص**) (Critique de la raison pure) الصادر سنة (1781م) قوّض كانط ما تدّعيه الميتافيزيقا من معرفة ما فوق حسيّة، وهو نقد معروف، لكن غالباً ما يتمّ خلطه بنقد للدين بما هو كذلك، وفي هذا سوء فهم من دون شك، غير أنّ الخلط بين الميتافيزيقا والدين سيصبح أمراً جارياً؛ فالوضعيون الذين سيعلنون انتماءهم إلى كانط في القرنين التاسع عشر والعشرين سيرون في رقابته على المعرفة الميتافيزيقية (أو ما فوق الحسيّة) نقداً لكلّ أشكال الدين، إذا كان صحيحاً أنّ هذا الأخير يكرّس نفسه لمعرفة «ما فوق الحسّي». والحال أنّ ما ينزع عنه

كانط الصلاحية هو ما تدّعيه الميتافيزيقا من معرفة. إنّ نقده ذو بساطة صادمة تفسّر جزئياً شهرته؛ فخلل الميتافيزيقا الكبير، حسب كانط، يكمن بالضبط في كونها ما وراء الطبيعة (méta-physique)؛ إنّها تدّعي إنتاج معرفة بوقائع لا يمكن أن تُعطى في أيّة تجربة، لكن كيف يمكن إضفاء الصلاحية على هذا النوع من المعرفة؟ إلى إشعار آخر، فكلّ معرفة لا يمكن أن تستند إلا على التجربة، لكنّ ذلك لا يعني بالنسبة إلى كانط نهاية كلّ شكل من الميتافيزيقا، ولا نهاية الدين؛ لأنّهما يمكن أن يستندا على بداهة القوانين الأخلاقية.

2- ما المسموح لي أن آمله؟

يطرح كانط في أحد النصوص الشهيرة أسئلة العقل الثلاثة الكبرى، التي هي أيضاً أسئلة الفلسفة: ما الذي يمكنني معرفته؟ ما الذي يجب عليّ فعله؟ ما المسموح لي أن آمله؟ إذا كان السؤال الأول، كما يقول في إحدى رسائله إلى شتايدلن (stäudlin) سنة (1793م)، يرتبط بالميتافيزيقا، والثاني بالأخلاق، فإنّ الثالث ينتمي إلى الدين مفهوماً هنا، وهو أمر له دلالته، كفرع معرفي مستقل عن الفلسفة. يحيلنا الجواب عن السؤال الأوّل المتعلق بالمعرفة إلى مجال التجربة وحده وإلى شروط إمكانها، ويذكّرنا الجواب عن السؤال الثاني بواجبنا: افعل ما يجب عليك أن تفعله. يعلمنا نداء الواجب، سواء تمّت الاستجابة له أم لا؛ أنّ الباعث على فعلنا ليس هو رفاهية العيش المباشرة فحسب، وإن تعلّق الأمر بمحرّك ومحفّز قوي؛ لأنّ

بإمكاننا أيضاً أن نتصرف (على الأقل من حيث المبدأ، وهذا المبدأ يكفي في نظر كانط) في علاقة بالقوانين الأخلاقية التي تكمن غايتها الوحيدة في إرشادنا إلى كيف يمكن أن نصبح جديرين بالسعادة. نكون جديرين بالسعادة بامتثالنا للآمر الأخلاقي الذي يأمر بالتصرّف تبعاً للمسلّمات القابلة لأن ترتفع إلى مستوى قوانين كونية، والتي لا تأخذ، إطلاقاً، في الاعتبار سعادتنا الشخصية. وبما أنّ الأمر يتعلق بقانون يمنحه العقل لذاته، يؤكد كانط، بقوّة، استقلالية (autonomie) الفعل الأخلاقي، الذي بوساطته يتميّز الإنسان عن باقي مخلوقات العالم الطبيعي، ويقترب من الخالق الإلهي (لأنّه بوساطة هذه الاستقلالية يفلت الإنسان من هيمنة القوانين الخارجية للعلية الطبيعية، ويُساهم في العالم المعقول أو العقلي للنظام الأخلاقي). والحال أنّ هذا الفعل الأخلاقي القائم على الاستقلالية يجب أن يكون غير مرتبط بالغايات الاختبارية وإلّا كفّ عن أن يكون فعلاً أخلاقياً خالصاً. لكنّ كانط يتساءل، وهنا يكمن معنى السؤال الثالث، إذا تصرّفت بطريقة من شأنها أن تجعلني جديراً بالسعادة، فهل يمكنني أن آمل في إدراكها؟ يعدُّ كانط هذا الأمل مشروعاً، وهو أمل يؤسّس فلسفة الدين. يستند هذا الأمل المتصوّر هنا على التوافق بين أخلاقية سلوكي والسعادة المأمولة التي يمكن أن تُمنح لي. هذا التوافق يطابق ما يسمّيه كانط الخير الأسمى؛ أي (le summum Bonum)، الذي كان شيشرون وأوغسطين قد تحدثا عنه بوصفه الغاية النهائية لكلّ فعل إنساني. هذا التوافق بين الأخلاق

والسعادة، بالنسبة إلى كانط، لا يمكن أن يُضمن إلا بوساطة الخير الأسمى الأصلي؛ أي بوساطة الله المتصوّر باعتباره مهندس النظام الأخلاقي للعالم. هكذا يتضمن الخير الأسمى، الذي يأمله عقلنا، التسليم بوجود الله وبخلود النفس، اللذين يقدمهما كانط تارةً كعناصر للإيمان، وتارةً أخرى كنتائج ضرورية للقانون الأخلاقي. هكذا تنفتح الأخلاق على الدين؛ «يقودنا القانون الأخلاقي عبر مفهوم الخير الأسمى، بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية، إلى الدين؛ أي إلى معرفة كلّ الواجبات على أنّها أوامر إلهية»[1].

من الممكن، إذاً، بلورة مذهب فلسفي خالص في الدين. هذا هو المعنى الدقيق للدين في حدود مجرّد العقل (1793م)؛ غايته هي البرهنة على أنّ بإمكان العقل أن يبلور انطلاقاً من ذاته مذهباً في الدين يتعيّن تمييزه عن مذهب الدين الموحى الذي لا يُجرِّح كانط، بطريقة علنية، في مشروعيته، لكنّه يشي بأنّ عيبه هو كونه تاريخياً، ومن ثمّ هو عرضي ومتروك لعلماء الدين وحدهم. يمكن للمذهب الفلسفي في الدين أن يرفع، من جهته، ادعاء الكونية؛ لأنّه مسجّل في قلب كلّ إنسان، ويستند على العقل الأخلاقي وحده. هذا الأخير، مبدئياً، مكتفٍ بذاته، لكنّ الدين يقدّم له إضافةً؛ بل دعماً ثميناً لا يمكن فهمه إلا انطلاقاً من مقدّمات كانط الخاصة.

(1) Kant E., Critique de la raison pratique, in Œuvres philosophiques, t.II, p. 765.

يأمرنا العقل بالتصرف فحسب بمراعاة القانون الأخلاقي، وهي مهمّة شاقة بالنسبة إلى أنانية الإنسان التي تحاول دوماً استبعاده عندما تُتاح الفرصة. من ثمّة يضع كانط حبّ الذات فوق القانون الأخلاقي، وهو ما يكافئ فساد هذا القانون. يتطابق هذا الفساد مع ما يسمّيه كانط «الشر الجذري» في النفس الإنسانية، وعلى الرغم من أنّ هذا الشر جذري لأنّه متجذّر في ميل طبيعي لدى الإنسان، فبإمكان هذا الأخير أن يجهد في مقاومته بتطوير استعداده الأصلي للخير الذي يدعوه إليه القانون الأخلاقي؛ لذلك يقول كانط: إنّ بالإمكان التسليم بأنّ أنموذجاً للاكتمال اقترح على النوع الإنساني لمنحه القوة والتحفيز على التحوّل إلى الخير. هذا الأنموذج الذي يتطابق مع المسيح، بالنسبة إلى كانط، هو أنموذج إنسانية تحظى برضا الله؛ أي أخلاقية. المسيح إذاً هو أنموذج القصد الأخلاقي في صفائه كلّه. لا يلحّ كانط كثيراً على كون هذا الأنموذج قد اقترح من طرف دين تاريخي وخاص؛ لأنّ هذا ليس موضوعه؛ بل يلحّ أكثر على فكرة أنّه يوجد في هذا الأنموذج مثال يتعين تحقيقه؛ على الرغم من فساد قلب الإنسان يمكنه أن يأمل نيل رضا الله، غير أنّه لا يمكن أن يدرك ذلك إلا بوساطة فعله الأخلاقي.

لذلك يميز كانط بين نوعين من الدين؛ الدين الشعائري الذي يأمل الحصول على النعم الإلهية، والدين الأخلاقي المستند فحسب على السلوك الحسن، الذي هو وحده المقبول من الله. يرى كانط أنّ كلّ الأفعال الشعائرية دون جدوى؛ لأنّها تتوخى

«استمالة القوة غير المرئية التي تدبّر مصير البشر»[1]. غير أنّ هذا ليس سوى وهمٍ خالص: «كلّ ما يظن الإنسان أنّ بإمكانه القيام به، بما في ذلكَ السلوك الحسن، ليصير عزيزاً عند الله، هو مجرد وهم ديني وعبادة خاطئة»[2]. فبوساطة سلوكنا الأخلاقي، فحسب، يمكن أن نأمل في أن نصبح جديرين بالسعادة التي يمكن لله وحده أن ينعم بها.

3- الإرث الكانطي (Postérité): ليس كتاب كانط **(الدين في حدود مجرد العقل)** هو الأكثر ثورية أو الأقل صرامة في متن فلسفة الدين، غير أنّ أثر الإرث الكانطي سيكون كبيراً على هذا الفرع المعرفي.

أولاً: لقد طبع كانط عصره بتقويضه للميتافيزيقا. لا شك في أنّه لم يستهدف إلا ادعاءها تحصيل معرفة مافوق حسيّة، لكنّ الخلط بين نقد الميتافيزيقا ونقد الدين وضع الدين ذاته في الواجهة؛ هل يمكن لهذا الأخير أن يحافظ على ذاته في مواجهة العلم؟ لقد دشّن كانط، أراد ذلك أم أبى، عصر النزعة الوضعية، حيث كلّ ما يرتبط بالميتافيزيقا أو الدين يجد نفسه باسم العلم فاقداً للقيمة، بوصفه مجرّد خرافة؛ ثانياً: على الرغم من أنّ المقدمات الصارمة للأخلاق الكانطية لم تتمّ استعادتها كما هي، فإنّ إلحاح كانط على استقلالية العقل الأخلاقي قد اكتسب على

(1) Kant, La religion dans la limite de la simple raison (1793), Vrin, 1994, p. 276.

(2) Ibid, p. 269.

نحو خاص شهرةً كبيرةً. فهم كانط الدين نتيجةً أو تكملةً للأخلاق، والحال أنّ الأخلاق التي يدافع عنها تستند على فكرة الاستقلالية. إنّ أخلاقاً قائمة على الاستقلالية، إذا فكرنا فيها مليّاً، يمكنها، بل يجب عليها، أن تتخلى عن الدين. وتبعاً لذلك، إنّ أخلاقاً من دون دين تصبح ممكنة؛ إذا كان العقل الإنساني وحده مسؤولاً عن الفعل الأخلاقي، يمكن للإنسان أن يشكل غاية في ذاته. ستحاول «الإنسيّة» الناجمة عن هذه الاستقلالية، أكثر فأكثر، أن تحلّ محلّ الدين في المجتمعات المسمّاة الحديثة أو المعلمنة؛ ثالثاً: إنّ التبخيس الكانطي من قيمة الشعائر الدينية، ومن التجربة الدينية بما هي كذلك (التي يدرجها في إطار المذهب القائم على فكرة تلقي الإلهام الإلهي بطريقة مباشرة (illuminisme))، باسم الدين الأخلاقي المؤسّس على السلوك الخير وحده، من المؤكّد يندرج ضمن توجّه خاص بعصر الأنوار، لكنّه كان تبخيساً شرساً جدّاً، حيث قاد إلى ردّ فعل أعاد الاعتبار إلى التجربة الدينية بما هي كذلك، وسيكون ردّ الفعل هذا إحدى مساهمات شلايرماخر (Schleiermacher).

III- حدس اللانهائي عند شلايرماخر:

لقد اختزلت الحداثة، طواعيةً، الدين إلى شكل ضعيف من المعرفة أو إلى تكملة للأخلاق، وما ضاع جرّاء ذلك هو استقلالية الدين. ومن أجل المحافظة على هذه الاستقلالية، انكبّ ف. شلايرماخر (1768-1834م) على التفكير في ماهية الدين بعد سنوات قليلة فقط على ظهور كتاب كانط (**الدين في**

حدود مجرد العقل)، وفي منعطف الرومانسية والمثالية الألمانيتين. والعنوان الفرعي لكتابه (**خطابات في الدين**) (1799م) (Discours sur la religion) يُعلن أنّه يتوجّه إلى «الأشخاص المثقفين من بين أولئك الذين يزدرونه». إذا كان الدين يتعرّض للازدراء، فلأنّ هناك خطأ في فهم ماهيته، ينجم عنه، لنقص في الثقافة لدى بعضهم، خلط بينه وبين ما ليس هو. يحذّر شلايرماخر، بشكل خاص، من اختزال الدين في الأخلاق (الاختزال الكانطي)، الذي يراه مضرّاً بالاثنين معاً؛ بالأخلاق، لأنّنا إذا تمثلناها باعتبارها في حاجة إلى دعم نؤكد قلّة إيماننا باستقلاليتها وبالتقدم الأخلاقي للإنسانية؛ لكنّه مضرٌّ أيضاً بالدين، لأنّنا بذلك نفشل في معرفة حالة النفس المتدينة؛ لأنّ الدين لا يرتبط بالمعرفة أو بالفعل، بل بالإحساس (Gefühl) أو الحدس. إذا كانت الميتافيزيقا تريد تفسير الكون والأخلاق وتسعى لإضفاء الكمال عليه، فإنّ الدين يتوخى «حدسه». والكلمة الألمانية المعبّرة عن هذا الحدس (Anschauung) تتضمن لحظة سلبية ولحظة إعجاب أيضاً، وتفترض أنّ الموضوع المحدوس يؤثّر فينا. أن يكون الإنسان مغموراً بحدس الكون، هو أن يكتشف أنّ كلّ ما هو خاص ليس إلا جزءاً متناهياً من الكلّ أو من اللانهائي: «إنّ النظر إلى الأشياء التي تحدث في العالم باعتبارها أفعالاً صادرة عن الإله يعني التعبير عن علاقتها بلانهائية الكل، وهذا هو الدين»[1] والدين ذاته ليس إلا جزءاً من

(1) Schleiermacher F., De la religion (1799), Van Dieren, 2004, p. 31.

كل؛ لأنّ هناك عدة طرق مختلفة، لكنّها مطبوعة بالتقوى في النظر إلى الأشياء من زاوية دينية؛ أي من حيث هي جزء من كلٍّ شامل. إنّه تصريح مدهش ومفاجئ من طرف لاهوتي بروتستانتي، لكنّه يربط الدين بأسمى شكل من التسامح (ربط قلّما حدث، وهذا أقلّ ما يمكن قوله). إنّ الدين الذي لا يمكن حصره في نسق معيّن، من حيث هو مؤسَّس على إحساس متضمِّن لشيء غير قابل للوصف، ينفتح على كلّ أشكال الحدس واللانهائي: «ترون أيّ تواضع جميل وأيّ تسامح ودود وكريم ينبعان من مفهوم الدين». هذا التسامح قاد شلايرماخر إلى تنسيب العقائد والمظاهر المقننة للديانات الخاصة، بما في ذلك مفهوما الإله والوحي أيضاً: «ما الذي يُسمّى وحياً؟ كلّ حدس أصيل وجديد للكون هو وحي، وكلّ واحد هو مؤهل أفضل من غيره لمعرفة ما هو أصيل وجديد بالنسبة إليه»[1]. ما يهمّ في الدين ليس موضوعاته الخاصة، بل كثافة الإحساس والقصد اللذين ينبع منهما. سيقول شلايرماخر في كتابه (**الدوغمائية** المسيحية) (1821م) (§4) (Dogmatique chrétienne) إنّ الدين يتأسس على الإحساس بالتبعية التامّة لله؛ «ما هو مشترك بين أشكال التقوى الأكثر تنوعاً، وما يميّزها عن الإحساسات الأخرى؛ وبعبارة أخرى، تكمن الماهية الثابتة للتقوى في كوننا واعين بذواتنا باعتبارها تابعةً كليّةً لله، أو بصيغة أخرى تفيد المعنى نفسه: تكمن في أنّنا واعون بأنفسنا في علاقتنا بالله».

---

(1) Ibid, p. 65-43.

لا يمكن أن نحطّ من قيمة مساهمة شلايرماخر في فلسفة الدين؛ يكمن فضله في كونه أعاد اكتشاف استقلالية الديني، ثمّ في احتفائه بتعدّده الخارق، وهذه الرؤية سيستفيد منها علم الأديان المقارن. لا شكّ في أنّه قام بذلك بالاستناد على تذويت جذري للدين، وهو الأمر الذي سيدينه بعض المفكرين مثل هيغل (Hegel) وكارل بارث (Karl Barth) بدعوى أنّه يختزل الدين إلى مجرد مسألة تخصّ الإحساس، لكنّه سمح بذلك لورثته، أمثال ر. أوتو (R. Otto)[1]، وبطريقة غير مباشرة لوليام جيمس (W. James)[2]، أن يتحدثوا عن التجربة الدينية بما هي كذلك؛ المفهومة تبعاً لذلك بوصفها أكثر أساسية من موضوعاتها التي تبقى كلّها تابعة لسياقاتها التاريخية ومن ثمّة نسبية.

IV- إضفاء الطابع النسقي الفلسفي على الدين عند شيلنغ وهيغل:

إنّ فيشته (Fichte) الذي استلهم كانط في كتابه (**نقد كلّ وحي**) (Critique de toute révélation) (1792م)، وشيلنغ (Schelling) (1775-1854م)، وهيغل (Hegel) (1770-1831م) هم كبار المفكرين النسقيين للمثالية الألمانية، ومن المستحيل أن نوفيهم هنا كامل حقهم؛ لأنّه ليس من الخطأ القول إنّهم كانوا الأوائل بعد كانط الذين بلوروا تحت هذا الاسم

(1) Otto R., Le Sacré.L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel (1917), Payot, 1969.

(2) James W., The varieties of Religious Experience, New York, 1902.

[المثالية الألمانية] فلسفات دين حقيقية. فقد ألقى هيغل في مرحلة النضج دروساً عظيمة في «فلسفة الدين» في برلين (نُشرت بعد وفاته)، وهنالك أعطى شيلنغ أيضاً، في أواخر حياته، دروساً في «فلسفة الوحي» و«فلسفة الميثولوجيا»، لكنّ هذه الموضوعة تخترق كلّ أفكارهما. وقد درسا، بمعية صديقهما هولدرلين (Hölderlin)، اللاهوت خلال سنوات العقد الأخير من القرن الثامن عشر في إطار برامج دراسية في توبنغن (Tübingen) الملتهبة، آنئذٍ، بفعل تأثير الثورتين الكانطية والفرنسية. وألّفا في هذه الفترة كتاب (**شذرة نسق**) (Fragment de système) عبّرا فيه عن تطلعهما لِـ«دين محسوس» ولِـ«ميثولوجيا العقل» (Mythologie de la raison)[1]؛ لأنّ العقل والأخلاق والدين عند كانط بقيت، في نظرهما، موغلة في التجريد؛ كانت في حاجة لأن تتجسّد في ثقافة شعب بأكمله، وفي التاريخ ذاته الذي كان حينها في حالة فوران. إنّ مثال الدين الذي تطلعا إليه هو دين كوني للإنسانية جمعاء، لكنّه دين يتحقّق في العالم الواقعي. لقد

(1) يُعدُّ هذا المخطوط، الذي اكتُشِفَ سنة 1917، أقدم برنامج منظم للمثالية الألمانية، وأحد النصوص المعبرة عن سيرورة تشكل المثالية الألمانية، وعن بداية انفصال هيغل عن كانط. يمكن الرجوع، للمزيد من التوضيح، إلى الدراسة المهمّة التي أنجزها (Panagiotis Thanassas) حول هذا النص، التي نشرها في العدد 2005/5 من مجلة (Methodos)، تم الاطلاع عليها ضمن باقة المجلات المحكمة (revues.org)، على الرابط: https://methodos.revues.org/341. تاريخ الاطلاع 09-01-2016. (المترجم).

سعى مذهباهما النسقيان إلى تفكّر روح يتجسّد في الواقع، وواقع يسري فيه الروح. من هنا نفهم أنّ الدين مارس عليهما قوة جذب كبيرة، بل إنّه كان في أصل تركيباتهما التأمليّة؛ كان قصدهما، بالفعل، التفكير في المطلق (لا شيء غيره) والبرهنة أنّ له وجوداً حقيقيّاً. سيؤدي أنموذج التجسّد الإلهي (Incarnation) دوراً أساسياً في هذا التوجّه؛ لأنّه يفيد أنّ الله ذاته اختار التجسّد في الطبيعة والتاريخ. هكذا يمكن أن يُفكر في التاريخ باعتباره انكشافاً للمطلق (أو «تيوديسيا للعقل» كما قال هيغل)، بالمعنى المزدوج الذي تحمله هذه العبارة؛ فالتاريخ هو الذي يكشف لنا عن المطلق، لكن داخل التاريخ ذاته ينكشف المطلق لذاته. إنّ الروح لا يبرهن على إطلاقيته إلا بتغلغله في الواقع وتحديده له؛ والدين الذي يحتفل بروحانية الواقع هذه يمكن أن يُحتفى به كيوم احتفال بالإله (dimanche de la vie).

إذا كان لهيغل فكرة سامية عن الدين، فلأنّه يعدّه في إطار مصطلحاته الصارمة، هو وعي الذات بالروح المطلق، بالمعنى المزدوج، مرّةً أخرى، الذي تحمله هذه العبارة؛ فإذا كان الدين هو الذي بوساطته يعي الإنسان الروح الذي يحرّكه، ويمكّنه تبعاً لذلك من أن يتحرّر ممّا هو خاص، ويرتفع لمعانقة اللانهائي، فإنّه من خلال الديانات التاريخية الخاصة يصبح الروح ذاته واعياً بذاته. إنّ الديانات، إذاً، مفهومة لديه كمراحل أو محطات للروح الذي أصبح واعياً بذاته. هكذا، فالديانات بالنسبة إلى هيغل، لم تنشأ بطريقة عرضية؛ بل هي «محددة بفعل طبيعة الروح ذاته،

الذي شقّ لنفسه مساراً في العالم ليتوجه نحو وعيه بذاته»[1]. وهو مسار ضروري؛ لأنّ هذا التاريخ هو الذي أنتج مفهوم الدين (وهكذا قاد الروح نحو ذاته)، الذي تجسد المسيحية، في نظره، قمته وكشفاً عنه.

إذا كان الدين يهيئ، على هذا النحو، «المعرفة المطلقة» للفيلسوف، فإنّ هيغل يرى أنّ الفلسفة أسمى من الدين؛ لأنّ هذا الأخير يبقى سجين التمثّلات الحسيّة، التي وإن كانت ضرورية للإنسان، فإنّها، في آخر المطاف، غير ملائمة للتفكير في فكرة المطلق، ما دام أنّ هذه الفكرة لا يمكن أن تتجلى بوضوح إلا في عنصر المفهوم. سينتقد شيلنغ في أعماله الأخيرة فلسفة المفهوم هذه التي تبقى في نظره «سلبية»؛ إنّ الفلسفة لا تستطيع هنا الخروج من عنصر المفهوم والتفكير في المطلق بطريقة إيجابية؛ أي على النحو نفسه الذي يطرح به المطلق ذاته؛ لذلك يتعيّن الاستعاضة عن الفلسفة السلبية، أي المفهومية الخالصة، بفكر ينفتح على تجلّي المطلّق بوساطة ذاته؛ أي كما يقدّم ذاته في الوحي والميثولوجيا.

V- نقاد الدين بعد هيغل:

أثارت هذه التركيبات التأملية الجريئة التي ظهرت بعد الرقابة الكانطية على الميتافيزيقا ردود فعل مباشرة، دينية أحياناً، ومناهضة للدين أحياناً أخرى. استعاد ردّ الفعل الديني للمفكّر

---

(1) Hegel G.W.F., Leçons sur la philosophie de la religion, P.U.F, 1996, p. 55.

الدانماركي سورين كيركغور (Søren Kierkegaard) النقد الذي وجّهه شيلنغ في أعماله الأخيرة لهيغل؛ ذلك الذي يؤاخذ عليه بقاءه في إطار عنصر المفهوم والكليّة المجرّدة، لكنّه يمنحه حمولة جديدة؛ فالمذهب الهيغلي لا يأخذ في الاعتبار قرار الاعتقاد الديني الذي يغمر وجود المتدين بأكمله. يعارض كيركغور الأولوية، التي يمنحها هيغل للكليّة وللمفهوم وللفلسفة أيضاً، بأولوية الوجود الفردي وقلقه، وبأولوية ما يفرضه عليه قرار الاعتقاد الديني. لم يُستأنف هذا الطرح الجذري لإشكالية الوجود إلا في القرن العشرين مع بارث (Barth)، وروزينزفايغ (Rosenzweig)، وكارل ياسبرس (K. Jaspers)، وهايدغر وليفيناس (Levinas)، وقاد عند كلّ هؤلاء الكتّاب إلى تجديد مهمٍّ لفلسفة الدين.

غير أنّ ردّ الفعل الفلسفي الذي أحدث دويّاً كبيراً بعد هيغل، كان إلى حدٍّ كبير مناهضاً للدين (مع بقائه مطبوعاً بنزعة مسيحية خلاصية قوية). وقد استند ردّ الفعل هذا على مقولة هيغيلية بامتياز، لإدانة الاستلاب الذي يمثله الدين بالنسبة إلى الوعي الإنساني. ولعل ردّ الفعل الأكثر شهرة هو الذي صدر عن ماركس (Marx)، الذي يعدّ الدين «أفيون الشعوب»؛ أي إيديولوجيا تمخضت عن البؤس الاجتماعي بغرض المواساة، لكنّها تدخل في إطار نوع من الإسقاط، ذلك الذي شجبه فويرباخ (Feuerbach) عندما قال: إنّ الإنسان ينسب إلى الإلهي خصائص إنسانية يتوجّب عليه إعادة تملّكها، وهو ما سيهاجمه نيتشه من جديد عندما أعلن، ليس بغير

ألم، موت الإله، في كتاب (**العلم المرح**) (Gai savoir, 125).
غير أنّه ينبغي تسجيل اعتراف ماركس للدين بوظيفة نقدية إيجابية عندما تحدث عن وجهين له: «البؤس الديني هو في الوقت ذاته تعبير عن البؤس الواقعي واحتجاج ضده». يتضمن الدين، إذاً، مقدرة طوباوية (potentiel utopique) تتجلّى من خلال تذكيره بعالم مقبل أفضل من العالم المعيش، هذا العالم المنشود هو ما تَعِدُ الماركسية بتحقيقه على أرض الواقع؛ «الدين هو تَنهُّد المخلوق الممزّق، نفس عالم بدون قلب، وهو أيضاً روح الوضعيات المفتقرة إلى الروح؛ إنّه أفيون الشعوب»[1].

نادراً ما تتمّ الإشارة إلى أنّ فكرة الأفيون هذه، كان لها شيء ما إيجابي في سياق القرن التاسع عشر؛ فقد كان الأفيون في تلك الفترة مخدّراً أنيقاً، خاصّاً بالمتأنقين والطبقات الميسورة، يحقّق لمن يتناوله انشراحاً حقيقياً. لا يقول ماركس عن الدين إنّه كحول أو جعة الشعب...، يجسّد الدين، إذاً، شيئاً رقيقاً، لطيفاً،

---

(1) Marx K., Critique de la philosophie du droit de Hegel, Aubier, 1971, p. 53.

غالباً ما يتمّ نسيان أنّ هذه الصيغة المشهورة لماركس كان كانط سباقاً إلى استعمالها، لكن باختلاف طفيف في المعنى: فقد كان يشير بذلك إلى طبيعة المواساة التي كان القسّ يقدّمها للمحتضر الذي يوبخ نفسه أخلاقياً على ما اقترفه من خطايا خلال مسيرة حياته. يأخذ كانط على القسّ رغبته في تهدئة الشعور الأخلاقي للمحتضرين بوساطة أفيون (Opium fürs Gewissen, Religion, 155)، عوض أن يستحثّ هذا الشعور بتذكيره بالاختبار الصارم الذي لا يمكن أن يتغاضى عنه، ولو أثناء آخر لحظة في حياته.

«روحانياً» في عالم من دون روح، لكنّ السعادة التي يحققها وهمية. يطالب ماركس، إذاً، بإزالة الدين أو تغيير هيئته: «إنّ إلغاء الدين من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو مطلب ضروري لتحقيق سعادته الحقيقية. ولزوم التخلّي عن الأوهام المرتبطة به، يعني لزوم التخلّي عن وضعية هي في حاجة إلى الوهم. نقد الدين إذاً هو في أصله نقد وادي الدموع الذي يشكّل الدين بالنسبة إليه الرأس أو الوجه المكلل بهالة (l'auréole) [1]». إنّ الحديث عن الهالة هو اعتراف بأنّ الدين هو مصدر النور والتعالي، لكنّه يقود الإنسان إلى الاهتداء بنجم آخر وليس بالاعتماد على ذاته: «ليس الدين - يستخلص ماركس- إلا الشمس الوهمية التي تتحرّك حول الإنسان ما دام أنّه لا يتحرّك حول ذاته»، وهذا هو الرجاء الجديد للماركسية، لكنّ سؤالاً صغيراً ينبغي طرحه بهذا الصدد: كيف يمكن للإنسان أن يتحرّك حول ذاته؟ علاوةً على التفسير الخاطئ المتضمَّن في هذا الطرح، من الجائز التساؤل عمّا إذا كان الإنسان ليس في حاجة إلى شمس أو نجمة فوقه يهتدي بها. وفي الأحوال كلّها، ماركس قد فهم جيداً أنّ هذه هي الوظيفة الأسمى للدين.

يُعدُّ فويرباخ وماركس ونيتشه، دون نسيان فرويد وإدانته للدين بوصفه شكلاً من العصاب الجماعي، كبار معلمي التوجّس الذين

(1) (l'auréole) هي تلك الهالة أو الدائرة المشرقة التي يحيط بها الرسامون أو النحاتون رأس الإله أو رأس مريم العذراء أو رؤوس القديسين. انظر معجم لاروس. (المترجم).

يبقى تأثيرهم على فلسفة الدين هائلاً؛ كان دافعهم مزدوجاً: أ) إنّ نقد الدين، كشكل من الاستلاب، قد تمّ أولاً، لديهم، باسم مثال للاستقلالية منبثق عن الأنوار وعن كانط (لكن لنسجّل هذه المفارقة الساخرة: في الوقت الذي كانت فيه هذه الاستقلالية، حسب كانط، تقرّبنا من الإله، أصبحت مع ورثته هي ما يحثنا على الاستغناء عنه)؛ ب) استلهم هذا النقد، أيضاً، وبقوة، النزعة الوضعية المهيمنة في المحيط الفلسفي، التي ارتقت إلى مستوى المفهوم من طرف أوغست كونت بتمييزه بين ثلاث حالات للإنسانية: الدينية والميتافيزيقية والوضعية؛ وحده العلم، في نظره، يمكنه بطريقة مقبولة وذات مصداقية أن يدلي برأيه حول الواقع، بل حول الدين ذاته، الذي يمكن أن يُتناول كشكل مرضي. ومنذئذٍ أصبح بالإمكان إعلان الموت القادم للدين كيقين فلسفي، وبقاؤه لا يمكن أن يفسّر إلا بطريقة سوسيولوجية أو سيكولوجية. وقد أراد بعض المتخصّصين في العلوم المعرفية ألّا يروا في الشعور الديني إلا نتيجة خلية وراثية خاصّة، أو مفعول وهمٍ ناتجٍ بطريقة كيميائية عن دماغنا[1].

---

(1) Hamer D., the God Gene. How Faith Is Hardwired into Our Genes (Doubleday, 2004).

للاطلاع على التفسيرات الطبيعيانية للدين، انظر الكتب المرموقة الآتية:

Dennett D., Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon (Penguin, 2006).

وأيضاً:

Dawkins R., The God Delusion (Bantam, 2006).

هذه النخبة من الفلاسفة، التي استلهمت في نقدها للدين مثال الاستقلالية والعلم الحديث، ساهمت، لمدة من الزمن، في اختفاء الدين كموضوعة مركزية في الفلسفة. فبعد عمليات التفكيك التي خضع لها الدين على يد فويرباخ وماركس ونيتشه وفرويد، كفّت الفلسفة شيئاً ما عن الانشغال، بدرجة كبيرة أو بطريقة بنائية، بالدين الذي أصبح مهجوراً؛ قادت النزعة الوضعية إلى هيمنة الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة (حيث لا يبدو الدين إلا كأنموذج سلبي للاعلم أو للخرافة)؛ وفي الاتجاه نفسه، اهتمّت الفلسفة التحليلية، المهيمنة في العالم الأنجلوساكسوني، بقابلية المنطوقات للتحقّق مع نفور من المنطوقات الدينية أو من موضوعة الدين ذاتها؛ وتطوّرت الأخلاق (الفردية والاجتماعية والسياسية)، في الأغلب، تبعاً لفكرة الاستقلالية الكانطية التي أصبحت بمثابة لازمة يغيب فيها الدين أو لا يحضر إلا كمجرد تكملة؛ والفينومينولوجيا تقدّم نفسها باعتبارها عودةً إلى الظواهر كما هي معطاة. وإذا أمكن اعتبار الدين ظاهرةً، فإنّ موضوعاته وعباراته مشبوهة، وقلّما تناولها كبار الفينومينولوجيون من الجيل الأول (ربما باستثناء هايدغر، لكنّه لم يتطرّق إليه إلا في دروس فترة الشباب)؛ وعلى الرغم من أنّ الوجودية انطلقت مع مفكّر متديّن هو كيركغور، فإنّها ركزت اهتمامها على عزلة الفرد، ومنظورها، في الغالب، هو لاديني أو ملحد (سارتر (Sartre) وألبير كامي(A. Camus))، والوجودية المسمّاة مسيحية (غابرييل مارسيل (Gabriel Marcel)) تبقى هامشية مثلما هو الأمر بالنسبة

إلى فلسفات الدين الأكثر ارتباطاً بدين معيّن، التي غالباً ما تكون رائعة، لكنّ إشعاعها يبقى محدوداً. وعلى الرغم من أنّ الهرمينوطيقا تغذّت من تقليد لاهوتي غني (شلايرماخر هو أحد معلميها الكبار)، فإنّ اهتمامها انصبّ أكثر على التفكير في تجربة الحقيقة في مجالي الفن والعلوم الإنسانية (غادامر (Gadamer))، وتضع الدين، في أفضل الحالات، «في تخوم الفلسفة» (بول ريكور (P. Ricoeur)). والتفكيكية، بمعناها الواسع (دريدا (Derrida)، وفوكو (Foucault)، ودولوز (Deleuze))، التي تندرج هي ذاتها في سلالة ماركس (Marx) وفرويد (Freud) ذات النزعة التوجسية، تقدّم نفسها، قبل كلّ شيء، باعتبارها تقويضاً للميتافيزيقا، وتبدو ذات حساسية مفرطة إزاء كلّ أشكال التدين، على الأقل إلى حدود أعمال دريدا (Derrida) الأخيرة، التي تأثر فيها بليفيناس (Levinas)، الذي يُعلن ديانته اليهودية، لكنّ هذا الأخير يقوم بذلك من أجل نقد التقليد الفلسفي الغربي والأولوية التي يعترف بها لموضوعتي المعرفة والوجود. يعارض ليفيناس هذا التقليد بأولوية الأخلاق والمناداة المشعّة من وجه الآخر. إنّ ما تمّت إعادة الاعتبار إليه هنا ليس الدين؛ بل توضيح الأصول الدينية للأخلاق التي تمّ نسيانها منذ كانط وهيغل، وهو التوضيح الذي ساهم في خلق مناخ أكثر تقبّلاً لموضوعة الدين. فقد كفّ الدين، منذئذٍ، عن أن يكون موضوعاً محظوراً كليّة في الفلسفة (جيرار (Girard)، وماريون (Marion)، وبراغ (Brague)، وتايلور (Taylor)، وفاتيمو (Vattimo)، وهابرماس

(Habermas)). وفي هذا الإطار، صدر الوقع المهمّ عن هايدغر (Heidegger) (1889-1976م).

VI- هايدغر وإمكانية المقدّس:

نشير أولاً إلى أنّ سؤال الدين يظهر في أعمال هايدغر (Heidegger) بطريقة جدّ محتشمة. فإذا كان هايدغر قد تلقى تكويناً كاثوليكياً صارماً قاده، في البداية، إلى اللاهوت وفكر توما الأكويني، فإنّه سرعان ما وضع مسافة بينه وبين «نسق الكاثوليكية»، معتبراً أنّ إله المسيحية ليس إلا مبدأ ميتافيزيقياً يصلح لضمان طمأنينة النفس وثبات إيمانها (وهو ما عدّه، في دروسه الأولى حول أوغسطين، حكماً لا يخلو من تجديف). وقد أدان في هذه الدروس، على غرار باسكال، إله الفلاسفة؛ ذلك الذي لا يمكن للإنسان أن يركع أمامه أو يصلّي. وهو متأثر هنا بمفكرين مناهضين لعبادة الأصنام أمثال لوثر (Luther) وكيركغور، الذين انتقدوا هذه الأنساق الفلسفية باسم القلق الجذري للقلب الإنساني (وهو ما سبق لأوغسطين أن تحدّث عنه، غير أنّه، حسب هايدغر، حجبه بإخضاعه لنظام ميتافيزيقي). لكنّ هايدغر قرأ، أيضاً، رودولف أوتو (Rudolf Otto)، الذي كان قد تحدّث بعظمة عن الطابع اللامتوقع والخاطف لِـ «المقدّس» أو لِـ«النيمينو» (numineux) (المفهوم باعتباره تجربة لا عقلانية «فريدة من نوعها» تقلب وجداننا رأساً على عقب) في كتابه الشهير (**فكرة المقدّس**) (1917م) (Le Sacré). غير أنّ هايدغر يتساءل بطريقة أساسية، هل مازالت تجربة المقدّس هذه ممكنة؟

رأى هايدغر أن هذا السؤال لا يمكن طرحه إلا إذا استعدنا «سؤال الوجود» من جذوره. إذا كان هذا السؤال أساسياً أيضاً، فلأنّنا نعيش في حقبة وفي إطار تقليد يهيمن فيه فهم للوجود يجعل المقدّس من قبيل اللامفكر فيه أو يقصي احتمال تجليه. هذا التقليد هو الذي يلخّصه هايدغر، إجمالاً، في كلمة «ميتافيزيقا». نعرف أنّ الميتافيزيقا تحاول، منذ أفلاطون، تفسير الوجود انطلاقاً من مبادئها الأولى. والحال أنّ هايدغر يرى أنّ هذه الميتافيزيقا تغذّيها إرادة الهيمنة؛ لأنّها تستند على تصور للوجود يختزله إلى ما يمكن إدراكه بالنظرة (regard)؛ يتحدّد الوجود إذاً بقابليته للرؤية، ومن ثمّ مبدئياً في علاقته بالنظرة الإنسانية. ما يكشف عنه هايدغر هنا هو التصوّر الاسمي للوجود، الذي بدأنا بالحديث عنه في هذا الكتاب، والذي يرتبط بالأولوية التي يعترف بها العلم لما هو قابل مباشرةً للملاحظة. إذا كانت هذه النزعة الاسمية قد جعلت الازدهار البارز للعلم أمراً ممكناً، فإنّ هايدغر لا يجهل أنّ هذه النزعة تهمل كليّةً مسألة المعنى؛ ما معنى وجودنا ووجود الكوسموس إذا كان العالم يتلخّص في مجموعة من الكتل المتحركة تدبرها قوانين الميكانيكا وحدها؟ من الواضح أنّ الدين بالنسبة إلى هذا البناء ليس إلا بناءً ثانوياً للفكر، لا يمكن اعتباره إلا تخيّلاً ما يزال بعض الأفراد متعلقين به نتيجة أصولهم أو نتيجة قلقهم. لم يعد الإيمان هنا إلّا موقفاً ذاتياً، ومن ثمّ هو إشكالي، لكنّ هذا الحكم يصدق على كلّ المعتقدات الأساسية التي أصبح يُتحدث عنها، منذ عهد قريب، بكلمة

«قيم»، المستفادة من علم الاقتصاد في القرن التاسع عشر؛ فالقول إنّها معتقدات ذات قيمة معناه أنّها ذات مردودية بالنسبة إلى هذا الموضوع أو ذاك، لكنّ هذه القيمة لا تحيل أبداً إلى شيء جوهري أو أسمى، إنّها إحدى نتائج هيمنة النزعة الاسمية.

لم يكن هايدغر على خطأ عندما رأى أنّ العدمية تجد هنا أصلها؛ إذا كانت القيم كلّها لا ترتبط إلا بالذات التي تحدّد ما يوجد، فأيّ بوصلة أو أيّ مقياس يمكنه بعد ذلك أن يوجّه هذه الذات. لا يبدو أنّ هذا المقياس يرتبط إلا بالإرادة الحسنة للذات، التي تثبت بذلك قوّتها المطلقة، وفي الوقت نفسه عجزها الأساسي؛ من تكون هذه الذات إذاً لكي تحدّد ما ينبغي أن يمنح معنى سامياً لحياتها؟ تكمن عظمة هايدغر في كونه تعرّف على إحراج العدمية هذا المنبثق عن النزعة الاسمية. والخلاص في نظره لا يمكن أن يتأتّى إلا من فهم جديد للوجود.

لذلك يدافع في (**رسالة في النزعة الإنسانية**) (Lettre sur l'humaismesss) عن كون مسألة الوجود ذات أولوية على مسألة المقدّس والإلهي[1]. لا يتعلق الأمر عنده بفرض شروط «وثنية» على ظهور الإلهي، كما ذهب إلى ذلك ج. ل. ماريون (J. L. Marion) في مناقشته الرائعة معه[2]؛ بل بالاعتراف بأنّ مسألة الإلهي «لا مكان لها» في منظور الاسمية. تكافئ هذه الأخيرة، بالنسبة إلى هايدغر، نسيان الوجود؛ لأنّ ما هو منسي، هنا، هو

(1) Heidegger M., Lettre sur l'humanisme, Aubier, 1983, 134 sq.

(2) Marion. J.L., Dieu sans l'être, Fayard, 1982, p. 62.

أنّ تصورها الفيزيائي للواقع ليس إلا أحد تجليات الوجود، وهو التصوّر الذي اكتسب هيمنة في تقليدنا. وحده فهم آخر للوجود يمكن أن يخلصنا من هذا المآل، وبه ترتبط مسألة المقدّس والمعنى أو الإلهي. لا يدّعي هايدغر أنّه هو ذاته من سيبلور هذا التصور؛ بل من حيث هو ذو نزعة خلاصية (adventiste)[1] على طريقته الخاصة، يأمل فحسب في تهيئة الفكر لقدومه الممكن. وهكذا انصبّت فلسفته الأخيرة على تهييئ الفكر للتحرّر ممّا رسّخته النزعة الاسمية من أحكام حول الوجود والدين. إنّ فكرته عن الوجود بوصفه حدثاً (Ereignis) أو انبثاقاً «من دون علة»، مثل إنصاته إلى هولدرلين الذي وضع في الشعر غياب الآلهة، ليس لها من انشغال آخر غير استكشاف هذا المكان غير المحتمل، لكن الضروري، لمجيء جديد للوجود ومن ثمّ للإلهي.

إنّ حدود التحليل الهيدغري، ذي التشخيص الألمعي، أنّه لا يأمل أبداً إلّا تجلّياً عموديّاً للمقدّس، حاطّاً، كنتيجة مباشرة لذلك، من قدرة العقل الإنساني على التفكير في الإلهي، والحال أنّ هذه القدرة قد حملت كلّ فلسفة الدين (وهي التي يفترضها

---

(1) صاحب النزعة الخلاصية أو المجيئية هو الذي ينتظر عودة المسيح المنقذ. والمجيئية (Adventisme) حركة مسيحية انطلقت في القرن التاسع عشر في أمريكا عقب الصحوة الدينية الثانية التي عرفتها هذه البلاد بعد الصحوة الأولى التي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر في بريطانيا العظمى ومستعمراتها الأمريكية. وتحيل كلمة «مجيئية» إلى المذهب الذي يدّعي اقتراب حلول زمان عودة المسيح ثانية ونهاية العالم أو إلى من يعتقد بِ«عودة المسيح». (المترجم).

هايدغر، شاء أم أبى، عندما ينتقد التصور الذي يعدّه غير ملائم للإلهي). ثمّ إنّ هايدغر لا يعير سوى اهتمام قليل لطريقة فهم الوجود التي سبقت ظهور النزعة الاسمية، طريقة الأفلاطونية. وبما أنّ أفلاطون يفهم الوجود انطلاقاً من ثبات الفكرة، فإنّ هايدغر يعتقد أنّه أدركه من منظور النظرة الإنسانية وحدها؛ لذلك يجب اعتبار التصوّر الأفلاطوني مشابهاً للتصوّر الاسمي. غير أنّ هايدغر لم يرَ أنّ التصوّر الأفلاطوني، باعتباره تجليّاً للماهية، كان يمثّل كفة ترجيحية قوية مقابل التصوّر الاسمي للوجود الذي أصبح مهيمناً بعده؛ ذلك أنّ ما يوجد قبل كلّ شيء، بالنسبة إلى أفلاطون، ليس هذا الماثل أمامي، الشيء المربع الذي يمكن لعقلي أن يدركه. إنّه يرى فيه دوماً واقعاً ثانياً بالنسبة إلى البداهة الأوليّة للفكرة. لا شكّ في أنّ الفكرة تبدو مفهومة كشيء يترك نفسه «يُرى» (كلمة (eidos) مرتبطة بِـ(eidenai) التي تعني رأى وعرف، مثل مقابلها اللاتيني (species) الذي يحيل إلى (spectare)). لكن إذا كانت الآيديا أو الأيدوس (eidos) تترك نفسها لكي تُرى، فهي لا تظهر أبداً من تلقاء ذاتها، فهي لا تُعطى كما هي بلحمها وعظمها. لا يمكن أبداً للآيديا (eidos) أن تُعرف إلا من خلال مظاهرها الحسيّة؛ فهي واضحة (e-videre)، تقريباً، على مستوى المحسوس، حيث لا يمكن أن ندركها إلا بطريقة خاطفة وغامضة.

مع ذلك فإنّ الماهية أو الأيدوس (eidos) هي الفكرة التي تخطر للفكر عندما نصادف في العالم تجليات وملامح للجمال

والخير والتناغم والانتظام. تعلمنا الماهية أنّ الوجود لا يختزل إلى اصطدام الجزيئات التي تدرسها الفيزياء الحديثة، وإن كانت تقوم بذلك، أحياناً، بشعور ديني كوني يشرفها[1]؛ لأنّ هذه الكائنات، كما يبدو بوضوح، تحكمها قوانين ثابتة ومطردة بدقة لامتناهية. من هنا، إنّ العالم والنزعة الاسمية ذاتها يسمحان ببزوغ وتخمين مستوى آخر من الوجود يمكن نعته بالأسمى، ما دام يقطع مع العالم المباشر الذي يسحر قبل كلّ شيء حواسنا. في سياق فكر الماهية هذا يصبح تجلي الإلهي موضوعاً قابلاً للتفكير. لم يلح هايدغر على هذه المسألة إلا قليلاً جداً، لكنّ الدين ذاته ينبثق من تجربة في الوجود تعترف بوجود تجليات للماهية الإلهية في عالم الحياة. إنّ تجربته الأساسية هي تجربة عالم ذي معنى؛ ربما أنّ فلسفة هايدغر تشكل بالنسبة إلى عصرنا أعظم فلسفة دين وأثمن حكمة.



(1) يشير هنا إلى موقف أينشتاين الذي تطرّق إليه في الفصل الأول. (المترجم).

خاتمة

تقوم اللحظة الأولى المشكّلة لفلسفة الدين، على الأقل لهذه التي رسمنا معالمها في هذا الكتاب، على الاعتراف بطريقة صريحة تقريباً بأبوّة الدّين لها، وبدَين (dette) إزاءه؛ ذلك أنّ الدِّين وجد قبل ظهور الفلسفة وتصوّر مسبقاً تقريباً كلّ موضوعاتها ومعنى بحثها عن الحكمة. نفكّر، هنا، أوّلاً، في الفصل الذي أقامه الدّين بين الآلهة والفانين (الذي حاول بعض الفلاسفة إخفاءه بالحديث عن «محاكاة الفانين للآلهة»، أفلاطون في محاورة تيتياتوس (Théétète, 167a))، الذي رسم مُقدّماً التمييز الميتافيزيقي بين عالمين؛ عالم الآلهة وعالم الفانين، العالم العقلي والعالم المحسوس.

وبصفة أساسية أيضاً، إنّ «الإلهي» الذي استُشعر كقوة عليا قد تمّ التفكير فيه باعتباره مسؤولاً عن نظام العالم وعن الفضيلة. فكلّ خيرية وكلّ نظام يجدان، إذاً، مصدرهما فيه، كما سيقول أفلاطون. هكذا أتت مُثل أفلاطون لتحلّ محلّ آلهة الميثولوجيا كمبادئ كبرى لنظام العالم، وأفلاطون وإن استمرّ في استلهام هذا

الموروث، فإنّه لم يكن يُميّز دوماً بين البحث العقلاني وبين الحكمة الميثولوجية، إذ كان يوظّف، طوعاً، هذه الأخيرة لدعم البحث العقلاني. غير أنّ هذا الدَّين الذي على عاتق الفلسفة إزاء الموروث الميثولوجي وعلاقة النسب التي تربطها به لا يقصيان نقدها له؛ بل العكس هو الصحيح.

لذلك فإنّ اللحظة الثانية الحاسمة في علاقة الفلسفة بالدين تُعبّر عن نفسها بوساطة نقد التقليد الميثولوجي، المؤسّس عند أفلاطون على «خيرنة» الآلهة،[1] وهذا موقف ثابت للفلسفة إزاء الدِّين. فالفلسفة، من حيث إنّها لا تتنكر دوماً لعلاقة النسب التي تربطها بالدّين، تقدّم نفسها بوصفها معرفةً عقلانيةً وحجاجيةً تفرض عليها توجيه انتقادات قاسية للتقليد الميثولوجي. لكن من المهم تسجيل أنّها تقوم بذلك باستعمال معايير قدّمها هذا التقليد؛ ذلك أنّ الدِّين هو الذي علّمنا أنّ الآلهة هي أسمى وخيّرة ومتعالية، ومن ثمّ لا يمكن أن ننسب إليها صفات العجز والقصور الإنسانية كما يجازف بذلك الشعراء. إذا كانت فلسفة الدّين تنتقد الأسطورة، فإنّها تقترح، في الوقت نفسه، صيغة مطهّرة منها. يندرج شيشرون في إطار هذا التقليد بقوله: إنّ الدِّين ينجم عن قراءة يقظة، ومن ثمّ فلسفية، للمسائل المرتبطة بعبادة الآلهة. لا وجود إذاً لدين مفهوم بطريقة صارمة من دون فلسفة.

يمكن لهذا النقد الفلسفي للتقليد الميثولوجي أن يكون جزئيّاً أو كليّاً؛ يمكن أن يتمّ باسم تصوّر أكثر عقلانية للإلهي، لكنّه يمكن أن يقود أيضاً إلى حطّ كلّي من قيمة الديني. هذا النقد

الكلّي سيكون خاصّية الحداثة المتأخّرة (modernité tardive)؛ لأنّه وجد بنسبة ضئيلة في العصور القديمة، ومن المؤكد أنه غاب تماماً في العصر الوسيط. ومع ذلك يبقى هذا النقد المهدم (الذي مارسه نيتشه وفرويد ودوكينز) نوعاً من فلسفة الدين المنبثقة عن هذا التقليد النقدي للأسطورة. والحال أنّ هذا النقد الفلسفي إذا كان ينتقد الديانات، فلأنّه يزعم أنّ لديه فكرة أفضل عن خلاص الإنسان، ويبدو أنّ هذا الخلاص يكمن في التحرّر من كلّ دين، غير أنّ هذا النقد لا يمكن أن ينسى أنّ فكرة التحرّر والخلاص ذاتها أتت هي أيضاً من الدِّين.

يتمّ هذا الموقف النقدي إزاء التقليد الميثولوجي بوساطة عملية فلسفية جارية التطبيق على الدِّين، هي عملية نزع الطابع الأسطوري عنه. تلك التي عبّر عنها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا، عندما قال عن تفسيره العقلاني للأجرام السماوية: إنّه احتفظ بنواة التعليم الميثولوجي حول الآلهة التي يمكن التسليم بها. وكلمة نزع الطابع الأسطوري عن الدّين لن تظهر إلا مع بيلتمان (Bultmann) في القرن العشرين. والحال أنّ أرسطو مارس هذه العملية مسبقاً عندما دافع عن كون التقليد الديني يتضمّن عناصر «موجّهة للشعب»، لكنّ مهمة الفلسفة هي إبراز جوانبها العقلانية؛ وهذا ما اقترحه ماركس عندما ميّز في الدّين بين ما يعدُّ فيه أفيوناً للشعوب وبين الجانب الثوري الكامن فيه، لكنّ شيشرون وابن رشد وابن ميمون وسبينوزا وكانط سبق أن مارسوا هذه العملية باستنباطهم من الدّين حكمة أكثر عقلانية، ومن ثمّة أكثر كونية.

إنّ مشروع نزع الطابع الأسطوري عن الدّين، الذي سبق أن رأينا أنّه يُشكّل جزءاً من الدّين، من حيث إنّ هذا الأخير يتضمن نقداً للتصورات غير المطابقة للديني، يقود إلى بناء تصوّر للإلهي مطهّر ونقي. كيف ينبغي تصوّر الآلهة؟ هل تهتمّ بنا؟ إنّه السؤال الكبير الذي يوجد في مركز النقاش الذي دار بين الأبيقوريين والرواقيين حول طبيعة الآلهة. لكنّ هذا النقاش قد تمّ، دوماً، باسم تصوّر يقدّم نفسه باعتباره أكثر عقلانية وأكثر تماسكاً حول الإلهي؛ استند الأبيقوريون على فكرة التعالي الجذري للآلهة للدفاع عن أطروحة عدم اهتمام الآلهة بالشؤون البشرية، في حين استند الرواقيون على خيرية الآلهة ليستخلصوا من ذلك عنايتها بنا. وقد اعتقد شيشرون، مراعاةً لمصلحة العبادة العمومية، ومن ثمّ لأسباب يمكن اعتبارها سياسيةً، أنّ من الحكمة الاعتقاد بأنّ الآلهة تهتمّ بنا.

إنّ فكرة نزع الطابع الأسطوري عن الدين، إذا ما فُكّر فيها إلى أبعد مدى، يمكن أن تقود، أيضاً، في صيغتها الحزينة، إلى الإلحاد؛ ذلك أنّه باسمها يمكن الحكم باستبعاد ورفض الفكرة المسلّمة بوجود كائنات غير مرئية مسؤولة عن نظام العالم. وهكذا، فالإلحاد نوع جذري من نزع الطابع الأسطوري عن الدين، وبهذه الصفة هو فلسفة دين.

إنّ الفلسفة، من حيث هي ذاتها، قد ظهرت إلى الوجود نتيجة مجهود لنزع الطابع الأسطوري عن العالم، يمكنها، أحياناً، أن تحلّ محلّ الدين؛ يمكن أن تفضي هذه الصرامة إلى اندماج

بين الدين والفلسفة. انبثق هذا الموقف أواخر العصور القديمة مع المدارس الهيلينستية التي انصبّ اهتمامها على البحث عن السعادة الفردية؛ حينئذٍ فُهمت الفلسفة والدين بوصفهما طريقين تقودان إلى سعادة النفس؛ لذلك رأى أوغسطين أنّ المسيحية ليست شيئاً آخر غير الفلسفة الحقيقية. سيمارس هذا النموذج الاندماجي بين الدين والفلسفة جاذبية مؤكّدة على العصر الوسيط (ويبقى فعّالاً، اليوم، عندما ننتظر من الفلسفة دروساً في الحياة)، لكنّ إعادة اكتشاف الكتّاب القدامى خلال هذه الحقبة فرض على المفكرين الفصل بين نظامين؛ حكمة دينية موحى بها في الكتاب المقدّس، ينبغي تمييزها عن الحكمة الوثنية المؤسسة على العقل الإنساني التي اعتبرت ذات قيمة كونية. ننتقل هنا من دمج بين الفلسفة والدّين إلى شكل من التعايش بينهما يمكن أن يتخذ شكل تبعية أحدهما للآخر (تبعية العقل للوحي أو العكس)، بل شكّل تعارضاً بينهما أحياناً، بحيث يقود الاعتبار الذي يُمنح لأحدهما إلى الحطّ من قيمة الآخر.

إنّ مزية أفاضل المفكرين المسلمين وورثتهم تكمن في إلحاحهم على استقلالية الدّين والفلسفة، لكنّه نتيجة لذلك أضحى الوحي يبدو، أكثر فأكثر، كحكمة خاصّة ومشروط تاريخياً، في حين أنّ الكونية، التي من المؤكّد أنّ الديانات الكبرى فكرت فيها، أصبحت خاصيّة للفلسفة؛ ومنذئذٍ ستفرض المعرفة العقلانية والعلمية نفسها باعتبارها المعرفة الوحيدة الممكنة والمقبولة. ستقود هذه الهيمنة مع الحداثة المتقدّمة إلى نقد جذري للدين

(سرعان ما سيليه نقد صارم للعقل ذاته). هكذا سنصل، إذا صحّ التعبير، إلى فلسفة من دون دين، التي تبقى، سواء اعترفت بذلك أم لم تعترف، فلسفة دين.

كان العقل، بالنسبة إلى تقليد الفلسفة وتقليد الدّين أيضاً، هو ما يقرّبنا من الإلهي، غير أنّه غالباً ما يستعمل، اليوم، للتشكيك في حقيقية وجوده. والسؤال الذي يمكن طرحه، هنا، هو المتعلّق بمعرفة ما إذا كان بإمكان هذا العقل أن يعي ذاته ويعي نظام العالم الذي يسعى إلى فهمه، والذي عليه، بالضرورة، أن يفترضه [أي نظام العالم] والذي هو نفسه مندرج فيه.

إنّ كوكبة المفكرين التي قادت إلى نقد فلسفي جذري للدّين ليست غريبة عن الفهم ذي النزعة الاسمية للوجود، الذي يختزل الوجود في تجليه الفيزيائي المكاني القابل للقياس. هنا نكون أمام عالم من دون آلهة، عزاؤه الوحيد كونه قابلاً للدراسة العلمية. يمكن للدين أن يُذكر الفلسفة بأنّ هذا العالم ليس هو الوحيد، وربما ليس أيضاً أوليّاً. إنّ البداهة الأولى بالنسبة إلى الدّين هي أنّ العالم، بالأحرى، مليء بالمعنى. لا ينبغي هنا أن نتسرّع في الحديث اقتداءً برأي مبتذل عن عالم سحري بالإمكان مقابلته بعالم يكون منزوع السحر؛ لأنّ هنالك مشروعاً معرفياً يؤكّد أنّ العالم، كما يمثل أمامنا، فاقد للمعنى. غير أنّ أقلّ ما يمكن قوله بصدد هذا الطرح هو أنّه ليس بدهياً بطريقة قبلية؛ ذلك أنّ العالم الذي يحيط بنا، عالم الفكر والطبيعة وعالم الفيزياء أيضاً، هو ذو معنى وبإمكاننا فهم أسبابه، وهذا المعنى بقدر ما نستشعره يمكن

أن يبعث على الإعجاب. وقد عبّرت الديانات بأشكال متعددة عن هذا التبجيل، وهي بذلك تذكر الفلسفة بفرضيتها المسبقة القائلة بوجود معنى للعالم. وإذا كان بإمكان الدّين أن ينبّهنا إلى هذا المعنى، فهو في الوقت نفسه يحترم كلّ ما هو غير قابل للفهم فيه.



لائحة المراجع

- La Religion, textes choisis par M. Foessel, GF, 2000.
- Aristote, Métaphysique, Vrin.
- Aquin Thomas (d'), Somme théologique, le Cerf, 1984-1986.
- Augustin, Confessions ; La Doctrine chrétienne ; La Cité de Dieu; De la vraie religion, dans Œuvres, Desclée ; La Pléiade.
- Averroès, Discours décisif, GF, 1996.
- Bergson H., Les Deux Sources de la morale et de la religion (1932), PUF.
- Brague R., La Sagesse du monde, Fayard, 1999.
- Capelle-Dumont P. (dir), Philosophie et théologie. Anthologie, 4 tomes, Cerf, 2009-2011.
- Cicéron, La Nature des dieux, Les Belles Lettres, 2002.
- Einstein A., Comment je vois le monde (1934), Flammarion, 1979.
- Eliade M., Traité d'histoire des religions, Payot, 1949, Le Sacré et le Profane, Gallimard, 1965.
- Freud S., L'Avenir d'une illusion (1927), PUF, 1995.

- Girard R., Le Bouc émissaire, Grasset, 1982.
- Gisel P., Qu'est-ce qu'une religion ?, Vrin, 2007.
- Greisch J. Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, 3 tomes, Le Cerf, 2002,2004, 2004.
- Grondin J, Introduction à la métaphysique, PU Montréal, 2004, Du sens de la vie Bellarmin, 2003 ; À l'écoute du sens, Bellarmin, 2011.
- Hegel G.W.F., Leçons sur la philosophie de la religion, PUF, 1996.
- Heidegger M., Lettre sur l'humanisme (1946), Aubier-Montaigne, 1983.
- Hume D., L'Histoire naturelle de la religion, vrin, 1989.
- James W., The Varieties of Religious Experience, New York, 1902.
- Kant E., La Religion dans les limites de la simple raison (1793), vrin, 1994; Critique de la raison pure (1781), PUF.
- Kolakowski L., Philosophie de la religion, 10-18, 1985.
- Maimonide M., Le Guide de égarés, Verdier, 1979.
- Marion J-L., L'Idole et la Distance, Grasset, 1977 ; Dieu sans L'être, Fayars, 1982.
- Marx K., Critique de la philosophie du droit de Hegel, Aubier, 1971.
- Otto R., Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel (1917), Payot, 1969.
- Otto W.F., Les dieux de la Grèce (1929), Payot, 2004.
- Pascal, Pensées (1660), Garnier.
- Platon, Ion, République, Lois, Banquet, Théétète, Euthyphron, Phédon, Timée.

- Rahner K., L'Homme à l'écoute du Verbe. Fondements d'une philosophie de la religion (1963), Édition Mame, 1968.
- Ricœur P., Philosophie de la volonté, t. II : Finitude et culpabilité (1960), Aubier, 1988.
- Rousseau J.,-J., Emile ou De l'éducation (1762), GF.
- Schleiermacher F., De la religion,(1799) Van Dieren, 2004.
- Spinoza B.de, Tractatus theologico-politicus(1670),GF, 1965.
- Taylor C., The secular Age, Harvard UP, 2007.
- Vattimo G. Espérer croire, Le Seuil, 1998.
- Vernant J.-P., Mythe et religion en Grèce ancienne, Le seuil,1990..



قاموس لاتيني - عربي

لاتيني	عربي
A	
a fortiori	بالأحرى
a frequenti lectione	قراءة متجددة
ad maiorem Dei gloriam	من أجل مجد الله
C	
caerimonia	عبادة
coler	زرع، حرث
convertere	تغير جذري وتحول تام نحو شيء ما
cura	عناية
D	
De natura deorum	طبيعة الآلهة
devertere	يتحول عن شيء ما نحو شيء آخر
diligenter	بعناية وانتباه
diligere	اعتنى وأحب
E	
elegere	اختار
ex relegendo	أعاد القراءة
G	
grosso modo	إجمالاً

H

habitus	استعداد، تدبير
homo sapiens	الإنسان العاقل

I

idola mentis	أوهام العقل
igare	ربط
intellegere	فهم
intelliger	تعقل، فهم بانتباه واهتمام

M

metus hostium	خشية الأعداء

N

nolens volens	شاء أم أبى
nomen laudis	اسم ذو دلالة محمودة
nomen vitii	اسم ذو دلالة قدحية
nomina	أسماء

O

ordo ad Deum	الخضوع لله

R

relegere	إعادة القراءة
relegere	جمع، لمَّ، قطف، وعند لاكنتاس يعني القراءة المنتبهة للمسائل الإلهية
religare	ارتباط، ربط من جديد
religaverit	شده إليه وربطه به، يربط الله الإنسان به برباط التقوى

religio	دين
religio mihi est	عبارة تعبر عن قلق وتردد أخلاقي للضمير
religione aliqua	دين أو معتقد خاص
religiosi	متدينون
retractare	فحص، لمس من جديد، استحضر مرة أخرى

S

species	نوع
spectare	نظر إلى، رأى
summum Bonum	خير أسمى
superstare	البقاء أو الوقوف فوق
superstis	الشاهد الذي مازال على قيد الحياة
superstitio	خرافة
superstitiosi	خرافيون

T

tamquam	على وجه التقريب
tolle, lege	خذ واقرأ



قاموس فرنسي - عربي

عربي	فرنسي
A	
مطلق	absolu
تجريد	abstraction
فعل خالص	acte pur
ذو نزعة خلاصية، من ينتظر عودة المسيح	adventiste
مسألة ذاتية	affaire subjective
خيرنة الآلهة، اعتبار الآلهة خيرة	agathonisatin du divin
فعل أخلاقي	agir moral
لا أدرية	agnosticisme
السيمياء	alchimie
استلاب، اغتراب	aliénation
مجازي	allégorique
نفس	âme
تحليل برهاني	analyse démonstrative
تذكر	anamnèse
سلفي، مرتبط بالأسلاف أو مستمد منهم	ancestral
ملائكة	anges
قلق وجودي	angoisse existentiel
إحيائية	animisme

anthropomorphisme	تجسيم، نزعة تشبيهية، إضفاء صفات إنسانية على الآلهة
aporitique	إحراجي
approche	مقاربة
approche causaliste	مقاربة سببية
approche généalogiste	مقاربة جينيالوجية
archaïques	قديمة
archétypes	نماذج أولية
argument ontologique	دليل أونطولوجي
argumentative	حجاجية
articles de foi	بنود الإيمان
astrologie	علم التنجيم
ataraxie	طمأنينة، سكينة
athé	ملحد
athéisme	إلحادية، كفر، زندقة
augustinisme	أوغسطينية
authenticité	أصالة
authentique	أصيل
autonomie	استقلالية

B

baptiser	عمّد
béatitude	سعادة، غبطة
bien suprême	خير أسمى
blasphématoire	تجديفي
bouc émissaire	كبش الفداء

bouddhisme	الديانة البوذية

C

caste	طبقة اجتماعية مغلقة
casuistique	لاهوت قضايا الضمير
catholicisme	كاثوليكية
causalité	علية، سببية
cause efficiente	علة فاعلة
causes ultimes	علل أولى
chamane	كاهن
chaos	سديم
charité	رحمة
christianisme	المسيحية
clerc	رجل دين، عالم دين
commandement divin	أمر إلهي
concept	مفهوم
conception	تصور
conceptualisation	مفهمة
conciliation entre philosophie et religion	توفيق بين الفلسفة و الدين
conscience historique	الوعي التاريخي، الوعي بالنسبية التاريخية
consensus	إجماع
constance	ثبات
constance des astres	انتظام حركة الكواكب
contemplation	تأمل

contingent	عرضي
contradiction	تناقض
contresens	تفسير خاطئ/ متناقض
controverses	مجادلات
conversion au Bien	التحول إلى فعل الخير
conviction	اقتناع
coran	القرآن
cosmique	كوني
cosmos	كوسموس، كون
création	خلق
crédibilité	مصداقية
croyance	اعتقاد
culte	عبادة

D

déconsidération	تبخيس، حط من القيمة
déconstruction de la religion	تفكيك الدين
délimitaions	أزواج، ثنائيات
délire	هذيان
démiurge	صانع، الإله الصانع عند أفلاطون
démonstration	برهان، برهنة
démythologisation	نزع الطابع الأسطوري عن العالم، و في النص عن الدين
dépréciation	تبخيس

déréliction de l'individu	عزلة الفرد
dessein de la révélation	مقصد/ غاية/ هدف الوحي
destin	قدر
destruction de la métaphysique	تقويض الميتافيزيقا
devin	عراف
dévotion	تقوى
dialectique	جدلي، جدلية
dieu des philosophes	إله الفلاسفة
dieux olympiens	آلهة الأولمب
dîmes	مكوس دينية
disposition innée	استعداد فطري
diversité	تنوع
divin	إلهي
divinatin	عرافة
divinité	إله، ألوهة
dogme	عقيدة
dogme de l'eucharistie	عقيدة سر القربان
druide	كاهن

E

écritures	كتب دينية، كتب مقدسة
élitisme	نخبوية
émancipation	تحرر
empirique	تجريبية، اختبارية
empirisme	نزعة تجريبية، نزعة اختبارية

entités individuelles	كيانات فردية
épanchement	فيض
épicuriens	أبيقوريون
érotique	شبقي
espèce	نوع
espérance	رجاء
esprit	فكر، روح
essence divine	ماهية إلهية
essentialiste	ماهوية
éternité	خلود، أبدية
éthique	أخلاق، إيثيقا
évidence	بداهة
excès	إفراط
exercises spirituels	تمارين روحانية، ممارسات روحانية

F

fin dernière	غاية نهائية
finalité	غائية
finitude	تناه، محدودية
foi	إيمان
fonctionnaliste	وظيفية
fondamentalismes	نزعات أصولية، أصوليات، حركات أصولية
forces démoniaques	قوى شيطانية
forces magiques	قوى سحرية

forces surnaturelles	قوى فوق طبيعية
funéraire	جنائزي

G

gens de démonstration	أهل البرهان، علماء البرهان
gnose	معرفة
grâce	نعمة
grandes vertus	فضائل كبرى

H

harmonieux	متناغم
haruspice	قارئ الطالع
hédonisme	مذهب المتعة
hellénisme	هلينستية
hérisie	بدعة
hiérarchie	تراتبية
hindouisme	هندوسية
humaniste	ذو نزعة إنسية
hypothèse	فرضية

I

iconoclaste	مناهض لعبادة الأوثان، مناهض للأيقونات
idée	فكرة، مثال
identité	تطابق
idoles	أوثان
illuminisme	إشراقية، تلقي الإلهام الإلهي بطريقة مباشرة

illusoire	وهمي
imaginaire	مخيال
immanent	محايث
immémorial	عريق
immortalité	خلود
immortel	خالد
impératif de la moralité	آمر أخلاقي
impiété	لا تقوى
incarnation	تجسد إلهي
incertitude	لايقين
incohérence des philosophes	تهافت الفلاسفة
inconsciement	لاشعورياً
indicible	متعذر عن الوصف، لا يمكن وصفه، لا يعبر عنه بالكلمات
individualisme	فردانية
intégrisme	أصولية
intelligence	عقل، فكر، فهم، ذكاء
intemporelle	لا زمانية
intériorité	دواخل الفرد، داخلية
interprétation	تأويل
intuition	حدس
intuition de l'infini	حدس اللانهائي
invérifiable	ما لا يمكن البرهنة عليه

invisibilité	لامنظورية، خاصية ما لا يمكن رؤيته مثل الله
ironie	سخرية
irréligion	ابتعاد عن الدين، فسوق

J

jansénisme	جانسينية، مذهب لاهوتي كاثوليكي
Jésus	المسيح
judaïsme	الديانة اليهودية
jugement dernier	يوم القيامة
juste milieu	وسط عادل
justification	تبرير

L

l'être	الوجود، الكائن
la masse	الجمهور، العامة
La phénoménologie	الظاهراتية
la raison naturelle	العقل الطبيعي
la science	العلم
l'antiquité	العصور القديمة
l'apparent et le caché	الظاهر و الباطن
le bien suprême	الخير الأسمى
le fini	المتناه، المحدود
le monde intelligible	العالم المعقول
le monde sensible	العالم الحسي/ المحسوس
le nouveau testament	العهد الجديد

le souverain bien	الخير الأسمى
le souverain bien originaire	الله باعتباره مهندس النظام الأخلاقي للعالم
légitimité	مشروعية
l'élite	الخاصة، النخبة
les lumières	عصر الأنوار، الأنوار
l'essence	الماهية
l'être nécessaire	واجب الوجود (الله)
L'existentialisme	الفلسفة الوجودية
libération	تحرر
l'idéalisme allemand	المثالية الألمانية
l'iliade	الإلياذة
l'infini	اللانهائي
logos	لوغوس
l'ordre à dieu	الخضوع لله
l'Un	الواحد

M

Mahomet	النبي محمد
mal radical	شر جذري
manifestation	تجل
marxisme	ماركسية
maximes	مسلمات
message évangélique	رسالة الإنجيل
messianique	خلاصي، ذو نزعة خلاصية
métaphysique	ميتافيزيقا

métaphysique de l'esprit	ميتافيزيقا الفكر
misère réelle	بؤس الواقع المعيش
misère religieuse	بؤس ديني
modemité	حداثة
mœurs	أخلاق
Moïse	موسى
monde désenchanté	عالم منزوع السحر
monde enchanté	عالم سحري
mystique	صوفي
mythique	ميتولوجي، أسطوري
mythologie	ميثولوجيا

N

narcissique	نرجسي
néant	عدم
néologisme	كلمة أو لفظة جديدة
néoplatonisme	الأفلاطونية الجديدة
névrose	عصاب
névrose collective	عصاب جماعي
nihilisme	عدمية
nominalisme	نزعة اسمية، اسمية
non- être	عدم، لاوجود
non-science	لاعلم
notions universelles	مفاهيم كلية
numineux	النيمينو أو المقدس باعتباره تجربة لاعقلانية فريدة من نوعها

O

objectivité	موضوعية
oblations	قرابين
offrandes	قرابين
ordre du monde	نظام العالم
orthodoxie	أورتودوكسية

P

païen	وثني
paradigme	براديجم، بارادايم
paradoxes	مفارقات
parjure	حنث
passions	أهواء
passivité	انفعال
pasteurs	رجال الدين
pathologie	علم أسباب الأمراض وأعراضها
péché	خطيئة
perceptibles	قابلة للإدراك
perfection	كمال
personnification	تجسيد
perspective	منظور
perspective areligieuse	منظور لاديني
perversion	فساد
phénomène	ظاهرة
piété	تقوى

pieux	تقي
positivités individuelles	وضعيات فردية
préceptes moraux	مبادئ أخلاقية
prééminence	رفعة
premier moteur	محرك أول
premier principe	مبدأ أول
premières causes	علل أولى
premières substances	جواهر أولى
préscientifiques	قبل علمية
prescriptions	تعليمات
prêtre	قس
prière	صلاة
principe	مبدأ
principe transcendant	مبدأ متعال
principe ultime	مبدأ أول
problématique	إشكالي
procession	موكب ديني
processus	سيرورة
projection	إسقاط
propitiatoire	استرضائي، استرضائية
protestantisme	البروتستانتية
providence	عناية إلهية
prudence	حذر، فطنة، تعقل
pseudoscience	شبه معرفة

purification	تطهير

R

rabbin	حاخام
raison supérieure	عقل أسمى
raison ultime	علة أولى، عقل أسمى
rationalisation	عقلنة
rationalisation du divin	عقلنة الإلهي، تصور عقلاني للآلهة
rationnalité	عقلانية
rationnalité intégrale	عقلانية كاملة، عقلانية تامة
rationnalité ultime	عقلانية أولى
réalité spirituelle	واقع روحي
réalités corporelles	كائنات جسمية، كائنات مادية مركبة
réalités individuelles	وقائع فردية
récits	مرويات
réflexion	تفكير، تأمل
refoulement	كبت
réguralités	انتظامات
relativisme	نزعة نسبية، نسبوية
religion civique	دين مدني
religion rituelle	دين طقوسي، دين يقوم على ممارسة الطقوس
religiosité	تدين
représentation	تمثل

résurgence du religieux	انبثاق الديني
révélation	وحي
révérence	تبجيل، إجلال
rigueur	صرامة
rite	طقس، شعيرة
romantisme allemand	الرومانسية الألمانية

S

sacré	مقدس
sacrifices expiatoires	قرابين تكفيرية
sagesse	حكمة
sagesse mythique	حكمة ميثولوجية
sagesse profane	حكمة وثنية
sagesse religieuse	حكمة دينية
savoir expérimental	معرفة تجريبية
scepticisme	ريبية، نزعة شكية أو ارتيابية
science première	علم أول
sciences philosophiques	علوم فلسفية
séculière	دنيوية،علمانية
sentiment religieux	شعور ديني، إحساس ديني
sermon	موعظة
signifiant	دال
sophistes	سوفسطائيون
soupçon	توجس
spiritualités électiques	نحل روحانية ذات طابع انتقائي

stoïciens	رواقيون
subjectivisation	تذويت
sublimation	تسامٍ، تصعيد
substantiel	جوهري
supériorité divine	سمو إلهي
superstition	خرافة، معتقدات باطلة
suprasensibe	ما فوق حسي
suprématie divine	تفوق إلهي
symboles	رموز
systématique	نسقي
systématisation	ستمة، إضفاء الطابع النسقي

T

tempérance	اعتدال
temps modernes	الأزمنة الحديثة، العصر الحديث
textes fondateurs	نصوص مؤسسة
textes prophétiques	نصوص نبوية
théogonie	قصيدة أنساب الآلهة لهوزيود
théologie naturelle	لاهوت طبيعي
théologie négative	لاهوت سلبي
théologie rationnelle	لاهوت عقلاني
théologique	لاهوتي
thora	توراة
toute-puissance de dieu	قدرة الله الواسعة

tradition	تقليد، سُنة
tradition orphique	التقليد الأورفي
traditionnel	تقليدي
transcendance	تعال
transcendance ontologique	تعال أنطولوجي
transcendance radicale	تعال جذري
transcendant	متعال
transe	شطح
transfert	تحويل
transfiguration	تغيير الهيئة
trinité	عقيدة الثالوث
tutelle religieuse	وصاية دينية

U

universalité	كونية
universel	كوني
utopiste	طوباوي

V

vertus intellectuelles	فضائل فكرية
vertus théologales	فضائل لاهوتية
victime sacrificielle	أضحية القربان
vision finaliste	رؤية غائية

Y

Yahvé	يهوه، الرب (في الديانة اليهودية)

✲ ✲ ✲

قاموس يوناني - عربي

عربي		يوناني
	A	
آخيل (بطل الإلياذة الأسطوري)		Achille
خير، ما هو خير		agathon
غير مشروطة		anhypotheon
الإله أبولون		Apollon
طمأنينة، سكينة		ataraxie
الإلهة أثينا ابنة الإله زيوس		Athéna
	C	
سديم		chaos
كوسموس، كون		cosmos
كرونوس، من آلهة اليونان		Cronos
	D	
إلهة العدالة في الأساطير اليونانية		Diké
	E	
رأى و عرف		eidenai
آيديا، آيدوس، مثال (أفلاطون)		eidos
فيما وراء الوجود		epekeina tes ousias
التقوى		eusebeia
	G	
معرفة		gnôsis

H

Hector	هكتور(البطل الذي قتله آخيل في حرب طروادة)
hegeomai	اعتقاد
hegoumenos	اعتقد
Hésiode	هوزيود
Homère	هوميروس
homoiôsis theô	التشبه بالإله

K

kreittones	متفوقون

L

logon didonai	برّر
Logos	لوغوس

M

mania	شطح

N

noesis noeseôs	عقل العقل لذاته (الإله عند أرسطو عقل دائم التفكير في ذاته)
nomizein	سلّم بالشيء، اعتقد (سلم بوجود الآلهة)

O

osion	التقوى
Ouranos	أورانوس، أب الإله كرونوس في الأساطير اليونانية

P

pistis	إيمان

T

ta hiera	الأشياء المقدسة
ta theia	الأشياء و الأمور الإلهية
tartare	نهر في العالم السفلي هو مأوى النفوس الشريرة (محاورة جورجياس، 526)
Thémis	الإلهة تيميس بنت الإلهة ديكي (قصيدة بارمينيدس)
theologia	تيولوجيا، لاهوت
theos	الإلهي
therapeiatheôn	العناية التي نوليها للآلهة
titans	هم الجبابرة في قصيدة أنساب الآلهة لهوزيود
to hieron	أضحية القربان

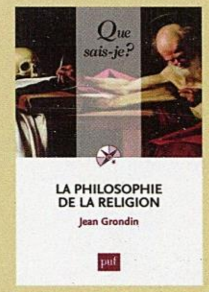
Z

Zeus	زيوس، كبير آلهة اليونان

✲ ✲ ✲

الفهرس

* * *



فلسفة الدين

لطالما استهوى الفلسفة سؤال: لماذا نحيا؟

وإذا كان الجواب أن الحياة من دون معنى، أو عبثية، فلأنّ حجم ما في هذا الوجود من شرٍّ ومن ألم ليس في متناول الفهم، ولأن من يُصدر هذا الحكم يرفض الاعتراف بأنّ لها معنى دينياً. لقد فُهمت الفلسفة والدين بوصفهما طريقين يقودان إلى سعادة النفس الإنسانية.

وُجِد الدِّين قبل ظهور الفلسفة، وتصوّر مسبقاً تقريباً كلّ موضوعاتها ومعنى بحثها عن الحكمة. فالفلسفة، من حيث إنّها لا تتنكر لعلاقة النسب التي تربطها بالدّين، تقدّم نفسها بوصفها معرفةً عقلانيةً وحجاجيةً.

تكمن مزية المفكرين المسلمين في إلحاحهم على استقلالية الدّين والفلسفة، لكنّ الوحي، نتيجة لذلك، أضحى يبدو حكمة خاصّة ومشروطة تاريخياً. في حين أنّ الكونية، التي من المؤكّد أنّ الديانات الكبرى فكرت فيها، أصبحت خاصيّة للفلسفة؛ ومنذئذٍ ستفرض المعرفة العقلانية والعلمية نفسها باعتبارها المعرفة الوحيدة الممكنة والمقبولة. وستقود هذه الهيمنة مع الحداثة المتقدّمة إلى نقد جذري للدين. ولكن سيبقى من البداهة الأولى بالنسبة إلى الدّين أنّ العالم مليء بالمعنى.

جان غروندان (1955-....)

وُلِدَ عام 1955م في كندا. أنجز الدكتوراه في الفلسفة في جامعة توبنغن ألمانيا، درّس الفلسفة في عدد من الجامعات الكنديّة والأجنبيّة. من مؤلفاته: نقطة التحول في كتابات مارتن هايدغر، عالميّة الهرمينوطيقا، أفق التأويل في الفكر المعاصر، فلسفة الدين، بول ريكور.

عبد الله المتوكّل

أستاذ باحث مغربي حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، من كلية الآداب، جامعة محمد الخامس في الرباط، يعمل حالياً أستاذاً للتعليم العالي في جامعة الحسن الثاني، له مجموعة من الدراسات والترجمات والمقالات المنشورة في مجلات فلسفية وجرائد محلية.

ISBN 978-614-8030-62-8



